

المكتبة الثقافية

١٥٢

الأخلاق والمجتمع

الدكتور زكريا إبراهيم

الدار
المصرية
للتأليف
والترجمة

١ مارس سنة ١٩٦٦

توزيع

مكتبة مصر

٣ شايخ كامل صدى - النجالة - القاهرة

تليفون : ٩٠٨٩٢٠ — ٩٠٥١٤٧

المقدمة

حينما نتحدث عن « الأخلاق » ، فإننا نعنى فى العادة مجموعة القواعد السلوكية التى تسلّم بها جماعة من الناس فى حقبة ما من الحقب التاريخية . ولكن الفلاسفة لم يوافقوا على النظرة الوصفية الى الأخلاق باعتبار أن موضوعها هو تحديد القواعد التى يسلك الإنسان بمقتضاها فى الواقع ونفس الأمر ، بل هم قد ذهبوا الى أن موضوعها هو فرض القواعد التى ينبغى أن يحتذيها الإنسان فى سلوكه . ومن هنا فقد أبى الفلاسفة أن يجعلوا من « الأخلاق » مجرد دراسة تقريرية للعادات والسنن والطباع الخلقية السائدة بين الناس ، لأنهم رأوا أن مهمة « الأخلاق » إنما تنحصر فى وضع « المثل الأعلى » وبيان « الكمال الأخلاقى » وتشريع « القانون الخلقى » . وهكذا أصبحت « الأخلاق » فى نظر الفلاسفة هى « نظرية المثل الأعلى » أو هى الدراسة المعيارية للخير والشر .

وقد بقيت « الأخلاق » الى عهد قريب مبحثا فلسفيا نظرياً يتداوله الفلاسفة ويخوض فيه علماء الأخلاق التقليدية باعتباره « علما معيارياً » يقوم على الأحكام

التقويمية وقد أدخل الفلاسفة « الأخلاق » ضمن علومهم المعيارية الأخرى ، فوضعوها على قدم المساواة مع المنطق وعلم الجمال ، وقالوا بأن موضوعها هو قيمة « الخير » ، كما أن موضوع المنطق هو قيمة « الحق » ، وموضوع الاستطيقا (أو علم الجمال) هو قيمة « الجمال » . وكانت حججهم في ذلك أن « الأخلاق » علم عقلى يدرس ما ينبغى أن يكون ، وأن المشكلة الأخلاقية بطبيعتها مشكلة نقدية تتصل بأحكام القيمة لا بأحكام الواقع . ولما كانت أحكام القيمة لا تخلو من « ذاتية » ، فقد اضطبغت الأخلاق بصبغة فلسفية شخصية ، وأصبح هدف كل فيلسوف أن يبتنى لنفسه « مذهباً أخلاقياً » جديداً يعارض به الأخلاق القائمة ويحاول من ورائه أن يشرّع لغيره من الناس . ولم يلبث الفلاسفة أن نسوا أو تناسوا أن هناك « حقيقة خلقية » توجد في استقلال عن أحكامهم التقويمية ، وأن هذه « الحقيقة » تتمثل بوضوح في القواعد التى يأخذ بها الناس أنفسهم في سلوكهم العادى ، دون أن يحفلوا بآراء الفلاسفة النظرية ومذاهبهم الأخلاقية^١ .

وقد كان من بعض أفضال المدرسة الاجتماعية الفرنسية على التفكير الأخلاقى أنها بيّنت للباحثين أن

(1) Cf. E. Durkheim « Sociologie et Philosophie », P. U. F., 1951., pp. 112—113.

« الظواهر الخلقية » لا تخرج عن كونها ظواهر اجتماعية كغيرها من ظواهر الحياة البشرية ، وأن هذه الظواهر ان هى الا « قواعد » يمكن التعرف عليها بما لها من صفات خاصة وسمات مميزة ، وأن فى استطاعتنا أن نلاحظها ، ونصفها ، ونصنفها ، ونحاول الوقوف على القوانين التى تفسرها ^١ . والواقع أن لكل شعب من الشعوب - كما لاحظ دوركايم - أخلاقه الخاصة التى عملت على تحديدها تلك الظروف الاجتماعية التى اكتنفت معيشته ، فليس فى استطاعتنا أن نبث فى نفوس أفراد مبادئ أخلاقية جديدة ، مهما كان من سموها وعلو شأنها ، دون أن نشيع بينهم ضرباً من « التفكك الاجتماعى » . وتبعاً لذلك فقد رأى علماء الاجتماع أن السبيل الوحيد لدراسة الأخلاق دراسة علمية انما يكون باخضاع « الظواهر الأخلاقية » للدراسة المنهجية التحليلية التى تراعى فيها « نوعيّة » تلك الظواهر ، مع العمل فى الوقت نفسه على ربط تلك الظواهر بغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى .

وهكذا ظهرت الحاجة الى قيام « علم الاجتماع الخلقى » الذى تنحصر مهمته فى دراسة تلك « الوقائع الخلقية » على نحو ما تتمثل فى العادات والعرف والتقاليد والآداب العامة

(1) E. Durkheim : «Division du travail social», Paris, P. U. F., 4^e édition, p. XXXVII.

ومعايير الخير والشر وأخلاق الطبقات المختلفة وما الى ذلك من ظواهر وضعية تقبل الملاحظة وتخضع للقياس ويمكن دراستها بشتى الأساليب المنهجية الدقيقة . وبعد أن كانت الأخلاق القديمة تعتمد على ظواهر نفسية ، وتستند الى قوى باطنية ، وتصدر عن أحكام تقويمية ، أصبح « علم الاجتماع الخلقى » لا يرى في « الظواهر الخلقية » سوى « وقائع اجتماعية » أو قوى خارجية لها وجودها الحقيقي في صميم المجتمعات البشرية . وبعبارة أخرى ، فإن « الأخلاق » لم تعد مجرد أفكار نظرية يضعها الفيلسوف الواحد على النحو الذى يروق له ، وكأنما هو يشرع للانسانية قاطبة في كل زمان ومكان ، بل أصبحت « الأخلاق » عبارة عن دراسة وضعية لتلك القوى الخارجية التى تعمل عملها في سلوك الناس في هذه البيئة المعينة أو تلك ، وفي هذا العصر المعين أو ذاك . ولم يعد منهج « الأخلاق » منهجاً استبطانياً أو حدسياً أو تأملياً نظرياً ، بل أصبح منهجاً كمياً استقرائياً يقوم على الملاحظة والاحصاء وما الى ذلك من مناهج علمية دقيقة .

وأما تلك « الوقائع الخلقية » التى يجعل منها عالم الاجتماع الخلقى موضوعاً لدراسته ، فإنها ظواهر « نوعية » تتمثل في القوانين السائدة ، والعادات المتبعة ، والتقاليد المتوارثة ، والأمثال الشعبية ، والحكم المتواترة ، والأعمال الأدبية ، والتصورات الفلسفية ، والمفاهيم الأخلاقية

نفسها . فالباحث الاجتماعى الذى يريد أن يدرس « الوقائع الخلقية » لا يستبعد من حسابه تصورات الفلاسفة ونظريات علماء الأخلاق ، لأنه يعدها بمثابة وثائق هامة تكشف لنا عما يدور بباطن الضمير الخلقى لعصر ما من العصور . حقا ان عالم الاجتماع لا يرى فى نظريات الفلاسفة الأخلاقيين أى تعبير علمى عن « الحقيقة الخلقية » ، لأنه يعرف أنها لا تخلق من طابع ذاتى أو صبغة شخصية أو نبرة عاطفية ، ولكنه يهتم بدراسة تلك النظريات الفلسفية لأنه يرى فيها تعبيراً عن آمال المجتمع ونوازع الغامضة التى ما زالت فى دور الاختمار . فالمذاهب الأخلاقية هى نفسها ضرب من « الوقائع الخلقية » ، لأنها ظواهر اجتماعية لها دلالتها الخاصة التى نستطيع عن طريقها أن نهبط الى الغور السحيق للضمير الجمعى ، فنقف على التيارات الباطنة التى تعمل فى صميم الحياة الاجتماعية دون أن يكون المجتمع نفسه على بينة من أمرها ¹ .

يبد أن عالم الاجتماع الخلقى يريد أن يحرر « الأخلاق » من كل نزعة ذاتية عاطفية ، لكى يجعل منها دراسة موضوعية نستطيع عن طريقها أن نقف على القوانين التى تتحكم فى تطور الظواهر الخلقية . والواقع أن التغير الذى

(1) Cf Durkheim : « Sociologie et Philosophie », P. U. F., Paris, 1951, pp. 112—114.

قد يطرأ على نظرة الناس الى الخير والشر ليس مجرد حدث اعتبارى عملت على ظهوره الصدفة البحتة ، كما أنه ليس محض تغير فكرى تسببت فى حدوثه مذاهب الفلاسفة أو نظريات المفكرين ، وانما هو واقعة حتمية ضرورية يمكن التعرف على اسبابها بالرجوع الى الظروف الاجتماعية التى احاطت بهذا المجتمع أو ذاك . فالظاهرة الخلقية فى نظر علماء الاجتماع الخلقى هى « واقعة موضوعية » تتصف بالشيئية والضغط والجبرية كغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى ، ولكنها فى الوقت نفسه ظاهرة نوعية تحتل فى صميم الحياة الجمعية مكانة خاصة لما لها من سلطة والزام و قدسية . وسنرى فى تضاعيف هذه الدراسة الى أى حد نجح علماء الاجتماع فى دراسة الوقائع الأخلاقية ، وإلى أى حد استطاعوا أن يربطوا الظاهرة الخلقية بغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى .

المصنل الأول

التصور التقليدى للأخلاق

١ - اذا كان من شأن العلم أن يتعلّق دائماً بما هو كائن ،
واذا كانت كل الأحكام العلمية لا تخرج مطلقاً عن كونها
أحكاماً تقريرية ، فان من شأن الأخلاق (فى صورتها
التقليدية) أن تتعلّق دائماً بما ينبغى أن يكون ، كما أن من
شأن الأحكام الأخلاقية أن تكون أحكاماً تقديرية . فالعلم
وصفى بطبيعته ، لأنه يهتم بدراسة الظواهر على ما هى
عليه ، مع حرصه فى الوقت نفسه على الكشف عما بين تلك
الظواهر من روابط وعلاقات . وأما الأخلاق فانها بطبيعتها
معيارية ، لأن الغرض الذى تهدف اليه هو تحديد « المثل
الأعلى » ، وبيان السبل التى يمكن عن طريقها أن يتحقّق ،
ودعوة الناس الى تحقيق الكمال الخلقى . ومعنى هذا أن
الأخلاق التقليدية هى أقرب ما تكون الى نظرية عقلية فى
الخير والشر ، وان كنا هنا بصدد نظرية تترتب عليها بالضرورة
مجموعة من النتائج العملية المعيارية . وقد حاول أحد
الفلاسفة الأخلاقيين أن يضع تعريفاً للأخلاق فقال :
« ليست الأخلاق مجرد دراسة للعادات والشمايل البشرية ،

وانما هي دراسة لقواعد السلوك يقصد بها تصوير الأخلاق المثلى أو الكاملة . فليس المهم في الأخلاق أن نعرف كيف يحيا الناس في الواقع ونفس الأمر ، بل المهم أن نعرف كيف ينبغي أن يحيا »¹ .

أما اذا حاولنا أن نحصر الصفات المميزة للأخلاق التقليدية ، فاننا سنجد أنفسنا بازاء مجموعة من الخصائص التى تتفرع جميعاً من الطابع المعيارى لتلك « الأخلاق » على نحو ما يتصورها الفلاسفة . وربما كان أهم هذه الصفات جميعاً أن الأخلاق علم نظرى تنحصر مهمته فى الكشف عن « المثل الأعلى » . فليس الغرض الذى ترمى اليه الأخلاق أن تصف لنا نظاما معيناً من الوقائع ، وانما كل ما تهدف اليه هو أن تضع مجموعة من « المفاهيم » التى لا تحتاج الى أن تعبّر عن حقيقة موجودة حتى تكون لها كل قيمتها ، أو التى تظل محتفظة بكل قيمتها ، حتى اذا لم تكن مطابقة للواقع على الإطلاق ، بل حتى اذا لم تكن قابلة لأن تطبق عملياً فى الحياة . وقد ارتأى « كُنت » أنه من العسير أن نقرر أن فعلاً أخلاقياً حقيقياً واحداً قد أمكن يوماً أن يحقق بالفعل فى هذه الحياة الدنيا ، كما ذهب أيضاً الى أن نفاذ أى عنصر مشتق من التجربة الى صميم الأخلاق هو الكفيل

(1) Cf. Boirac : « Cours élémentaire de Philosophie », 2^e éd., p. 307.

بأن يفسدها كل الفساد . ومن هنا فقد عمد فلاسفة الأخلاق الى التقريب بين علمهم النظرى المعيارى وبين الرياضيات ، بدعوى أن كلا منهما ، كما قال « رنوقيه » ، لا يمكن أن يتصف بصفة العلم إلا اذا استند الى تصورات محضة أو مفاهيم خالصة ، وأن التجربة والتاريخ هى أبعد فى تمثيل القوانين الأخلاقية من الطبيعة نفسها فى تحقيق الأفكار الرياضية (على وجه الدقة والاحكام)^١ .

وتبعاً لما تقدم ، فانه ليس من عمل « الأخلاق » أن تكتشف « القوانين » ، بالمعنى العلمى لهذه الكلمة ، وانما تنحصر مهمتها فى تحديد « القواعد » على نحو ما يفعل المنطق . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الأخلاق فى جوهرها تشريع ، أعنى أنه ليس من وظيفتها العلم والمعرفة ، بل التكليف والالزام ؛ أو ربما كان الأصح أن يقال ان المعرفة والتكليف فى الأخلاق شئ واحد . وهكذا يذهب الفلاسفة الى أن « الأخلاق » نظرية وعملية فى وقت واحد ؛ أى هى علم وفن معاً . ولكنها فى رأيهم علم من طراز خاص ، لأنها « علم معيارى » يرتبط بالفلسفة أكثر مما يرتبط بالعلم بمعناه الدقيق .

ويذهب الفلاسفة الأخلاقيون الى أن هذه « القواعد »

(1) Ch. Renouvier : « Science de la Morale », Pairs, 1869, t. I., p. V.

لا بد من أن تقوم على طائفة من « المبادئ » بحيث تكون تلك القواعد نتيجة تترتب بالضرورة على هذه المبادئ . ولهذا فقد عنى فلاسفة الأخلاق بحل مشكلة « دعامة الأخلاق » التى تعد بمثابة المشكلة الجوهرية فى « الأخلاق النظرية » . أما عن هذه المبادئ نفسها ، فإن الأخلاق المعيارية تزعم تارة أنها قد استخلصتها عن طريق « الاستقراء » من التجربة ، وتقرر تارة أخرى أنها قد توصلت الى اكتشافها بفضل ملكة حدسية « تشبه ذلك الحدس الذى تعرف به المبادئ فى الهندسة » ، وتقول حيناً آخر أنها قد استنبطتها ابتداء من بعض المفاهيم الميتافيزيقية الخاصة كمفهوم « الخير » أو مفهوم « الكمال » .

وأخيراً يلاحظ أن الأخلاق فى صورتها التقليدية تطمع فى أن تكون « كلية » و « مطلقة » ؛ وذلك لأنه لما كانت هذه الأخلاق قد صدرت عن الضمير الإنسانى أو العقل البشرى ، فإن أوامرها لا بد من أن تكون واحدة بالنسبة الى البشر قاطبة فى كل زمان ومكان . هذا الى أن الأخلاق التقليدية تتجه نحو تحديد « الخير فى ذاته » ، لا الخيرات النسبية التى لا تكون كذلك الا بالقياس الى خيرات أخرى .

٢ - فاذا عرضنا الآن لدراسة المآخذ التى وجهها علماء الأخلاق الوضعية الى هذا التصور التقليدى للأخلاق ، وجدنا أن أهم أوجه النقد التى استهدفت لها تلك الأخلاق الكلاسيكية هى المآخذ الأربعة التالية :-

أولاً : اذا كان للأخلاق طابع عقلى فان من الواجب ألا ينسب اليها هذا الطابع بنفس المعنى الذى ينسب به الى الرياضيات ، وذلك لأن الأخلاق ليست من خلق الذهن ، بينما يمكن القول بأن المفاهيم الرياضية هى من وضع العقل البشرى . والواقع أن للأخلاق وجودها باعتبارها واقعة مستقلة عن « النظر الأخلاقى » ، فليس فى استطاعتنا أن نخلع عليها صفة عقلية بحتة . وهذا ما عبّر عنه العالم الفرنسى ليڤى بريل بقوله : « ان الأخلاق – اذا عنى بها مجموع الواجبات التى تفرض نفسها على الضمير – لا تستند مطلقاً فى وجودها الى تلك المبادئ النظرية التى تقوم عليها ، ولا تتوقف أبداً على العلم الذى قد يكون لدينا عن ذلك المجموع . . . ونحن لا نكوّن أخلاق شعب ما أو حضارة ما ، نظراً لأن هذه الأخلاق مكوّنة من ذى قبل . فهى لم تنتظر ، لكى توجد ، أن يظهر فلاسفة يبتنونها أو يهدمونها »^١ .

والواقع أن للحقيقة الأخلاقية – كما سنرى فيما بعد – صفات خاصة بها ، فهى ليست مجرد « واقعة ذهنية » ، وانما هى ظاهرة موضوعية لها « نوعيّتها » . وليس امعن فى الخطأ من أن نوحّد بطريقة أوّلية قَبليّة – كما يفعل أكثر اصحاب الأخلاق الفلسفية – بين ما هو « خلقى » وما هو

(1) Lévy – Bruhl : « La Morale et la Science de Mœurs. », Ch VII.

« عقلى » . وفى هذا يقول أحد فلاسفة الأخلاق الوضعيين
 « ان الظاهرة الأخلاقية لهى شىء خاص محدّد . . . فليس
 يكفى أن يروقنى مثل أعلى ، أو أن يرضى على نحو ما من
 الأنحاء عقلى أو حساسيتى ، لكى أخلع عليه طابعاً
 أخلاقياً »^١ .

ثانياً : ان فكرة قيام « علم معيارى » هى فى حد ذاتها
 فكرة مردودة تنطوى على الكثير من اللبس . والحق أن
 الأخلاق فى صورتها القديمة ذات طابع فلسفى واضح ، وليس
 من الممكن أن يطلق لفظ « العلم » - بمعناه الدقيق - على
 دراسة هذا شأنها . وان العلم لهُ بالضرورة **وضعى** ، لأنه
 لا يدرس الا ما يمكن ارجاعه عن طريق مباشر أو غير مباشر
 الى وقائع أو ظواهر ، أى ما يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة
 والاختبار . ولكن الأخلاق نظّر عقلى فهى أدخل فى باب
 الميتافيزيقا منها فى باب العلم . وفضلاً عن ذلك ، فانه لمن
 الخطأ الجسيم أن نخلط بين البحث عن « القوانين » ، وهو

(1) G Belot : « Etudes de Morale Positive. », 2^e éd., I., pp. 13-15.

وكتاب « دراسات فى الأخلاق الوضعية » لبيلو هو الى جانب ما كتبه
 ليقى بريل ودوركايم (امامى علم الاجتماع الخلقى) من أهم كتب المدرسة
 الاجتماعية الفرنسية فى الموضوع الذى نحن بصددده ، ولو أنه لا يخلو من
 نقد لبعض آراء دوركايم وليقى بريل فى « علم الظواهر الأخلاقية » أو
 السنن والآداب العامة .

غرض العلم الوحيد ، وبين البحث عن « القواعد » ، وهو غرض الأخلاق . واذن فنحن لا نستطيع أن نسمي الأخلاق التقليدية « علما » ، الا اذا توسعنا كل التوسع في فهم مدلول هذا اللفظ ؛ أو ربما كان الأصح أن يقال اننا لا نستطيع أن نطلق على تلك « الأخلاق » اسم « العلم المعيارى » الا اذا أسأنا فهم « العلم » نفسه . ولا نرانا في حاجة الى القول بأن الوظيفة الوحيدة للعلم – بحسب تعريفه – انما هى معرفة ما هو كائن .¹ – حقا ان هناك « علوماً تطبيقية » أو فنوناً عملية ، ولكن هذه العلوم التطبيقية لا بد من أن تقوم على علوم أخرى نظرية تعرفها بالغرض المطلوب ، كما تفعل الفسيولوجيا مثلا اذ تمد الطب بالمعرفة الصحيحة عن الحالة السوية للجسم. الا وهى الصحة . وعلى ذلك ، فان فى وسعنا ان نقول انه لا يمكن أن تكون هناك دراسة علمية ومعارية فى وقت واحد ؛ اذ المؤلف أن توجد أولا علوم نظرية محضة ، وهذه هى التى تفتح السبيل من بعد أمام التطبيقات العملية .

ثالثا : ان كل المحاولات التى قام بها الفلاسفة ، وشتى الجهود التى بذلوها فى سبيل « تأسيس » الأخلاق على مبادئ كلية لا تقبل النزاع ، لم تكلل بالنجاح فى يوم ما من

(1) Cf. Lévy - Bruhl : « La Morale et la Science de Mœurs. », p. 10.

الأيام . فمحاولة وضع أخلاق « استنباطية » هى فى صميمها محاولة يائسة لا سبيل الى تنفيذها ، لأن المفاهيم الأخلاقية بعيدة كل البعد عن أن تكون على هذا النحو من البساطة ، مما يجعل من المستحيل التقريب بينها وبين المفاهيم الرياضية . والمنهج الحدسى ليس أسعد حظاً من سابقه ، لأن ما يلقاه عالم الأخلاق فى ضميره لا يعدو فى الحقيقة أن يكون مجرد عناصر منتزعة من السلوك السائد فى المحيط الذى يعيش فيه . - والواقع أن شعورنا الخلقى (أو ما نسميه عادة باسم الضمير) قد تكوّن عبر التاريخ ، فهو فى جوهره مؤلف من طبقات متعاقبة من الأوامر والنواهى التى صدرت عن أصول مختلفة فى أزمنة تاريخية مختلفة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول ان الضمير الأوروبى قد تكوّن على مراحل وفى فترات متعاقبة : فجانب منه قد حصّل حديثاً جداً ، وجانب آخر منه قد صدر عن المسيحية ، وثمة جوانب أخرى منه تنحدر الى أصول أبعد من ذلك بكثير . وفضلاً عن ذلك ، فان ضميرنا (كما لاحظ بيلو) لا يتكوّن فقط من تلك الرواسب التى تراكمت بعضها فوق بعض عبر التاريخ ، وانما هو يتركّب أيضاً من مجموعة من « الضمائر الجزئية » التى يوجد بعضها الى جوار البعض الآخر : كالضمير العائلى ، والضمير المهنى ، والضمير القانونى ، والضمير الانسانى ، والضمير العام ... الخ . وهذه الضروب المختلفة من الضمائر ليست دائماً على وفاق

فيما بينها ، اذ كثيراً ما ينشب بينها ضرب من الصراع
أو التعارض^١ .

ومعنى هذا أن الضمير – أو الشعور الأخلاقي – لا
يؤلف وحدة متماسكة ، بل هو مكوّن من عناصر مختلفة
متباينة . وبناء على ما تقدم ، فإن الأخلاق – في صورتها
التقليدية – علم غير ذي موضوع ، لأنه يستمد نظرياته من
دراسات غريبة عنه . وآية ذلك أن ما يسمونه بالأخلاق
النظرية ليس الا مزيجاً من عناصر متنوعة متعددة الأصول ،
ولو أن هذه العناصر مختلطة بشيء من الأخلاق الصحيحة .
فهذه « الأخلاق النظرية » تشتمل على « معتقدات دينية ،
ونظرات ميتافيزيقية متعلقة بأصل الانسان ومصيره ،
وبحوث سيكولوجية في طبيعة الميول وما تتصف به من قوة
نسبية ، وتصورات وتحليلات قانونية متعلقة بالأشخاص
والأشياء ... الخ » . وهذا التنوع الكبير نفسه ان هو الا
دليل واضح على ما في تلك الأخلاق من لبس واختلاط
وفوضى .

(١) يضرب بيلو أمثلة لذلك فيقول ان قوانين الكنيسة تحرم على
الكاهن أن يتزوج ، في حين أن القانون المدني يبيح لكل مواطن – دون
تمييز – أن يتزوج ؛ والحياة المدنية تقوم على المسؤولية الفردية ، في حين
ان الخدمة العسكرية تميل الى الأخذ بمبدأ الطاعة السلبية المطلقة ... الخ .
(G. Belot : « Etudes de Morale positive »,
pp 60 — 70.) .

ولعل أقوى دليل على تهافت هذه الطريقة في « تأسيس » الأخلاق ، أننا نجد بين المذاهب الأخلاقية المتعارضة نظرياً أشد التعارض اتفاقاً عجيباً في المبادئ والتعاليم التي تنادى بها ! والواقع أننا لو قارنا بين النظريات الأخلاقية المتباينة ، لوجدنا - كما يقول ليثي بريل - أنه « اذا كانت (تلك النظريات) تختلف في أجزائها النظرية ، فانها تتفق في القواعد والأحكام العملية التي تأخذ بها . واتفاقها في هذه النقطة انما يعنى أنها تبدأ بملاءمة الأخلاق الشائعة في زمانها ، وأنها تتخذ نقطة ابتدائها من الأخلاق العملية القائمة بالفعل ، ثم تحاول من بعد أن تصبغها بالصبغة العقلية . فهي اذن تسير سيراً طبيعياً من العمل الى النظر ، ولو أنها لا تشعر شعوراً واضحاً بهذا الانتقال ، وليس من النظر الى العمل . والمثل الأعلى الذي تستخلصه ليس الا ابرازاً للحقيقة الاجتماعية الحاضرة ، سواء اكان ذلك في الماضي أم في المستقبل . »^١ .

ومعنى هذا أن فلاسفة الأخلاق انما يستمدون مبادئهم من الأخلاق الحاضرة ، كما أن « أخلاقهم النظرية » لا تهدف في الحقيقة الا الى تبرير الأخلاق الشائعة ، بعد اعتناقها ضمناً أو الأخذ بها لاشعورياً .

(1) Lévy - Bruhl : « La Morale et la Science de Mœurs. », Ch. I. § II & III ;

رابعاً : ان الأخلاق الفلسفية تستند دائماً الى مبادئ أولية تسلّم بها تسليماً دون أن تعنى نفسها بالبحث في مدى صحتها : فهي تفترض مثلاً أن « الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان وفي كل مكان » ، وهذا الفرض الأوّلى هو الذى يسمح لها بأن تنظر نظراً عقلياً مجرداً في « مفهوم الانسان » بصفة عامة ؛ وأن تستخلص من ذلك قواعد عامة كلية . وبعبارة أخرى فان الفلاسفة الأخلاقيين يسلّمون بوجود ماهية بشرية ثابتة ، فيشرعون للانسانية في جملتها ، دون أن يقيموا أى وزن للظروف أو المناسبات أو الأزمنة أو الأمكنة أو السلالات أو الأفراد . هذا الى أن هؤلاء الفلاسفة يفترضون أيضاً أن الضمير أو الشعور الأخلاقى يؤلّف لدى كل فرد منا كلاً متماسكاً ليست أوامره المختلفة سوى تطبيقات متنوعة لالزام أخلاقى واحد . بيد أن هذين المبدأين باديا الخطأ ، لأنه ليس ثمة « انسان فى ذاته » يمكن أن نقيم على أساسه مجموعة من الحقائق الأخلاقية الثابتة التى لا تكون محل نزاع أو مناقشة . وقد أثبتت لنا الانتوجرافيا أن للشعوب البدائية أساليب خاصة فى الشعور والتفكير والعمل أو السلوك ، وأن هذه الأساليب مختلفة كل الاختلاف عمّا نأخذ به نحن - مثلاً - فى سلوكنا العادى . والحق أن كل عصر وكل مجتمع انما يضعان تحت مفهوم

« الانسان » ، انسان « هذا العصر أو هذا المجتمع »^١ .
واذا كان من الحق أن اليوناني قديما لم يكن يحسب للبربرى
أى حساب ، فان من الحق أيضا أن الرجل الأوروبي – اليوم
– انما يعتقد أن الانسان هو على وجه التحديد « انسان هذا
المجتمع الغربى المسيحى » .

(1) Ch. II., § I. • L'homme de cette époque
et de cette société. »

الفصل الثاني

المدارس الممهدة لعلم الاجتماع الخلقى

٣ - لم تكن المدرسة الاجتماعية الفرنسية أول مدرسة حاولت أن تجعل من « الأخلاق » علما بمعنى الكلمة ، بل لقد ظهرت فى القرن التاسع عشر بعض محاولات متفرقة أراد أصحابها أن يعملوا على تأسيس اخلاق علمية تكون مستقلة عن نظرات الفلاسفة ومذاهبهم الميتافيزيقية . وعلى الرغم من أن هذه المحاولات قد اقترنت بخطأ منهجى واضح ، لأن أصحابها أخضعوا الظاهرة الخلقية لغيرها من الظواهر العلمية الأخرى كالظاهرة الاقتصادية أو الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة النفسية ، إلا أن جهود هؤلاء العلماء قد مهدت لظهور « علم الأخلاق » فى صورته الوضعية الحديثة . ومن هنا فقد يحسن بنا أن نلم المامة سريعة ببعض تلك المدارس التمهيديّة التى كان لها بعض الأثر فى تحرير « الأخلاق » من طابعها التقليدى القديم .

وقد يكون من الممكن أن نعدّ المدرسة الماركسية فى مقدمة المدارس التى مهدت لظهور علم الاجتماع الخلقى ، نظراً لأن دعائها قد حملوا على « الأخلاق » الفلسفية التى

تجعل من المبادئ الخلقية قيما أزلية مطلقة ، بدلا من أن تدرس « الظاهرة الخلقية » دراسة اجتماعية علمية باعتبارها واقعة تاريخية نسبية . والواقع أن الأخلاق – في نظر الماركسيين – مثلها كمثل السياسة والقانون ، إنما تتوقف على الأحوال الاقتصادية والظروف المعيشية لكل مجتمع من المجتمعات . وذلك لأن كل طريقة من طرق الانتاج ، من حيث انها تقتزن ببعض الظروف المادية والعلاقات الطبقيّة ، لا بد من أن تولّد مجموعة من الوقائع الاجتماعية التي تتسبب في ظهور أفكار خاصة وعواطف محدّدة ترتبط بمسائل السلوك القويم أو العمل الخير . ومعنى هذا أن الأخلاق هي « نتاج طبيعي للتنظيم الاجتماعى البشرى » . فما هو خير وما هو شر ليسا من خلق عقلية هادئة تصدر أحكامها وفقا لمعايير العدالة الالهية ، وإنما هي صدى للواقع المادى الذى يجده الانسان أمامه منذ اللحظة الأولى والذى يحيا فى كنفه طوال حياته . ولا يقتصر الماركسيون على القول بأن الأخلاق تعكس العلاقات الانتاجية وتتغير بتغيرها ، بل هم يقررون أيضا أن الأفكار الخلقية الموجودة لدى كل طبقة من طبقات المجتمع لا بد من أن تتطور بحسب تطور الوضع الاجتماعى لكل طبقة .

ولكن لما كانت الطبقة الحاكمة أو المسيطرة هي فى العادة التى تضع المعايير وتفرض القيم ، فإن من الطبيعى أن يكون النظام الخلقى الذى يسود المجتمع هو ذلك النظام الذى يتفق

مع قاعدة تلك الطبقة ، أعنى النظام الذى يبرر مصالحها ويكون من شأنه تقوية مركزها وتثبيت دعائم سيطرتها . ويذهب الماركسيون الى أن الأخلاق هى بالضرورة أخلاق طبقية ، لأن الناس من حيث يشعرون أو لا يشعرون يستمدون أفكارهم الخلقية من تلك العلاقات العملية التى تنبنى عليها حالتهم الطبقية أو وضعهم الاجتماعى ، أعنى من العلاقات الاقتصادية التى تقوم عليها أساليبهم فى الإنتاج والتبادل . واذن فان كل النظريات الأخلاقية – كما قال انجلز – ليست سوى صدى أو نتاج للمرحلة الاقتصادية المعينة التى بلغها المجتمع فى هذه الحقبة أو تلك من حقب التاريخ^١ . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الحالة الاقتصادية العامة هى التى تحدد أفكارنا عن الخير والعدالة وهى التى تخلع عليها كل ما لها من معنى ودلالة .^٢ وحينما يتحدث بعض الفلاسفة أو المصلحين الأخلاقيين عن « عدالة أزلية » أو « خير مطلق » ، فانهم انما يستعملون لغة ميتافيزيقية تفيض بالتعمية الصوفية التى لا سبيل الى فهمها . وحينما ينادى البعض بمبدأ « التعويض العادل » فى ظل نظام الأجور ، فان موقفهم عندئذ يكون كموقف من ينادى بمبدأ الحرية فى

(1) F. Engels : « M. Dühring bouversee la Science », (Anti — Dühring), trad. franç. par Bracke, vol. I , Paris, Costes, 1946, Ch IX., pp. 135 — 136.

ظل نظام الرق . والحق أنه ليس المهم أن نعرف ما يعده هذا الشخص أو ذاك حقاً أو عدلاً ، بل المهم أن نعرف ما هو حتمى ضرورى فى هذا النظام الانتاجى أو ذاك . وان التجربة لتدلنا على أن ما ينسجم مع الظروف الاقتصادية المعينة لا بد من أن يكون ذا طابع خلقى ، كما أن ما لا ينسجم مع تلك الظروف لا بد من أن يبدو بعيداً كل البعد عن الأخلاق . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول اننا اذا كنا اليوم نبدى استياءنا من نظام الرق ، ونحكم عليه بأنه نظام فاسد لا يمت الى الأخلاق بأدنى سبب ، فانما نفعل ذلك لأن نظامنا الاقتصادي الحالى لم يعد يتفق مع هذا النظام . ولو أن ظروفنا الانتاجية فى الوقت الحاضر كانت تستدعى قيام الرق ؛ لما بدا لنا هذا النظام أمراً شائناً ، ولما حكمنا عليه أخلاقياً بأنه مجانب للصواب . ولعل أقوى دليل على صحة ما نقول أن اليونانيين أنفسهم – على الرغم من سموهم العقلى وتقدمهم الفكرى – لم يعدوا « الرق » ظاهرة غير مشروعة ، نظراً لأن أسلوب الانتاج عندهم كان يبرر قيام مثل هذا النظام^١ .

وعلى هذا الأساس ، فقد يكون فى استطاعتنا أن نفهم السر فى تلك الأحكام الخلقية الصارمة التى قد تصدرها على

(١) Cf. M. M. Bober : «Karl Marx's Interpretation of History.», Harvard Press, 1950, Cambridge, Ch. VII, pp 143–147.

بعض النظم الاجتماعية القائمة ، حينما نحكم عليها مثلاً بأنها مجافية للعدالة أو منافية للأخلاق : ذلك أنه حينما يكون النظام الواحد من أنظمة الانتاج في أوج عظمته ، فإن الناس جميعاً يكونون راضين عنه مرتاحين اليه ، حتى أولئك الذين هم في الواقع من ضحاياه . ولكن بمجرد ما يكون هذا النظام قد قارب على النهاية ؛ وبمجرد ما تدب في أعماقه مظاهر التناقض ، وبمجرد ما تلوح بوادر نظام انتاجي جديد ، فإنه سرعان ما تعاو صيحات الاستياء والتنكر ، وسرعان ما تبدو الأنظمة الاجتماعية القديمة ظالمة مجحفة ، لكى لا يلبث أن يعاو نداء الأخلاق مدوياً باسم الحق والعدالة والمساواة . ولا شك أن هذا التغير في العقلية إنما هو الدليل القاطع على أن ثمة تغيرات قد لحقت أساليب الانتاج والتبادل ، فلم يعد ثمة انسجام بين النظام الاجتماعى القديم الذى كان يقوم على مجموعة من الظروف الاقتصادية المحددة وبين تلك الأحوال الانتاجية الجديدة التى ظهرت بوادرها في حياة الجماعة . وما دام تاريخ البشرية إنما يسير وفقاً لمنهج دياكتيكى يقوم على مبدأ « التناقض » ، فإن من الطبيعى لكل نظام انتاجي أن يحمل بذور فنائه . وحينما تدب عوامل الفناء في باطن احد الأنظمة الانتاجية ، فإن تبشير النظام الجديد لا بد أن تكون على الأبواب . وليس من شأن العلم فيما يرى الماركسيون أن يساير موكب المهللين للعدالة ، بل إن مهمته إنما تنحصر على وجه التحديد في دراسة الطابع المميز للأخطاء

المرتكبة حتى يبين لنا كيف أن هذه الأخطاء نفسها هي من مظاهر الحركة التاريخية الديالكتيكية ، وكيف أن وجودها هو الدليل على أن ثمة نظاما جديداً قد أخذ يمد جذوره في أعماق المجتمع القديم مؤذنا بقيام عهد جديد . ومن هنا فإن الماركسيين يرون أنه من العبث أن نسترسل في الحديث عن العدالة والمساواة والمعاملة بالحسنى ؛ لأن كل هذه جعجعة لفظية لن تقودنا الى معرفة أسباب الداء ، ولن تعيننا على الاهتداء الى طريق العلاج .

ولو أننا نظرنا الى تاريخ المجتمعات – فيما يقول انجلز – لوجدنا أن أفكار الخير والشر قد اختلفت من شعب الى آخر ، ومن حقبة الى أخرى ، بحيث أن « التناقض » ليكاد يبدو بمظهر الحقيقة الوحيدة التي لا تتغير . فليس في دائرة الأخلاق حقائق نهائية ومبادئ مطلقة ، لأنه ليس ثمة قيم ثابتة لا تقبل التغير ، أو معايير أزلية تعلو على الزمان والمكان ، بل الأخلاق في صميمها نسبية ، وهي انما تعكس ما يطرأ على الوقائع المادية من تغيرات أو تطورات . ومن هنا فإن تغير طرق الانتاج لا بد من أن يفضي الى تغير مماثل في معايير الناس الأخلاقية ، وطرق حكمهم على الأفعال (هل هي خير أو شر ، عدل أو ظلم ... الخ) . هذا الى أن للطبقات الجديدة بالضرورة مصالح جديدة ، وهذه المصالح لا بد من أن تستلزم ظهور جزاءات جديدة ، وقيام أساليب مغايرة في النظر الى الخير والشر . وحينما تتمكن طبقة مغلوبة على

امرها من أن تنهض من عثرتها ، وتتغلب على غريمتها ، فان ما كان « خيراً » من قبل سرعان ما يتحول الى « شر » ، وما كان يُنظر اليه في الماضي على أنه خطأ صراح لن يلبث ان يكتسب صفة الصواب . والواقع أن مفاهيم الخير والشر قد خضعت للكثير من التحولات ، حتى ان هذه المفاهيم لتبدو متناقضة فيما بينها الى الحد الذي يمتنع معه القول بوجود مبادئ أخلاقية مشتركة أو قواعد سلوكية موحدة . بل اننا حتى لو نظرنا الى المجتمع الواحد ، في فترة بعينها من فترات تاريخه ، لوجدنا أن لكل طبقة ، ان لم نقل لكل مهنة ، قانونها الأخلاقي الخاص الذي تحدده ظروفها المادية الخاصة ومصالحها الاقتصادية المعينة . ومعنى هذا ان الظاهرة الخلقية في نظر الماركسية وثيقة الصلة بالظاهرة الاقتصادية ، على نحو ما تتمثل في الحالة الانتاجية للمجتمع الواحد مع ما يترتب عليها من علاقات اجتماعية .

وقد يقع في ظن هذا المفكر أو ذاك أن في استطاعته هو ان يكون « نبي الأخلاق الجديد » ، أو أن في وسعه هو أن يأتي للناس بالمذهب الأخلاقي الصحيح الذي يصدق في كل زمان ومكان ؛ ولكن مثل هذا المذهب الجديد لن يكون بدوره سوى نظرة أخلاقية نسبية ستجىء هي الأخرى مدموغة بطابع الظروف المادية والأحوال الاجتماعية التي أحاطت بصاحبها . حقا ان واضح مثل هذا المذهب قد يقيم نظامه الأخلاقي الجديد على أسس مستمدة من وعيه الخاص ،

لا من العالم الخارجى ؛ ولكن ماذا عسى أن يكون مضمون هذا
 الوعى ؟ انه بلا شك لن يخرج عن كونه مجموعة من الأفكار
 الأخلاقية والمفاهيم الفلسفية التى لم تنبثق من العدم ، وإنما
 هى قد صدرت عن الظروف الاجتماعية المحيطة بصاحبها .
 ومهما حاول مثل هذا الفيلسوف الأخلاقى أن يفصل مذهبه
 عن الظروف الزمانية والمكانية التى أحاطت به ، فإن الحقيقة
 التاريخية التى يعمل على طردها من الباب ، لن تلبث أن
 تعود اليه من النافذة ! وهكذا نرى أن كل مذهب أخلاقى
 لا بد بالضرورة من أن يكون صورة لعصره ، ومن ثمّ فإنه
 لا يمكن أن يصلح لأية حقبة تاريخية أخرى . ولهذا يؤكد
 الماركسيون أنه ليس ثمة أخلاق أزلية أبدية ، أو عدالة أزلية
 أبدية ، يمكن أن تكون لها قيمة مطلقة كالحقائق الرياضية
 (مثلا) وإنما الأخلاق بالضرورة أخلاق نسبية طبقية ،
 ما دامت هى فى صميمها مشروطة بالعلاقات الانتاجية
 للمجتمع الواحد¹ .

أما اذا اعترض البعض على هذه النظرة الماركسية الى
 الأخلاق بدعوى « ان الخير مع ذلك ليس هو الشر ، وأن
 الشر ليس هو الخير ، وأنه لو اختلط الخير بالشر ، لانعدمت
 كل أخلاق ، ولأصبح فى وسع كل فرد أن يعمل كيفما

(1) Cf. M. Cornforth : « Dialectical Materialism. »
 Vol. III , London, Lawrence & Wishart, 1954, Ch.
 XIV., p. 225.

شاء » ، كان رد انجلز على هذا الاعتراض أن المشكلة الأخلاقية ليست من السهولة بما يتصور أصحاب هذا الرأي ، فأننا على وجه التحديد لا نعرف ماذا عسى أن يكون الخير أو ماذا عسى أن يكون الشر . ولو كان الأمر هو من البساطة بهذا القدر ، لما كان ثمة موضع للتنازع حول مفهوم الخير ومفهوم الشر ، ولعرف كل منا على وجه التحديد ما هو الخير وما هو الشر . ولكننا لو نظرنا الى المجتمع الذى نعيش فيه ، لوجدنا أن هناك بالفعل ثلاث نظريات أخلاقية تعيش جنباً الى جنب : فهناك أولاً الأخلاق المسيحية الاقطاعية التى هى تراث الأجيال القديمة للايمان الدينى ، وتنقسم بصفة أساسية الى شعبة كاثوليكية وشعبة بروتستانتية ، ثم هناك الأخلاق البورجوازية الحديثة ، وأخيراً « الأخلاق البروليتارية » التى هى أخلاق المستقبل . ومعنى هذا أن المجتمع الأوروبى الحديث يشتمل على ثلاث نظريات أخلاقية متعارضة تعبر عنها أخلاق الماضى ، والحاضر ، والمستقبل . فإذا ما تساءلنا الآن : ولكن أين عسانا نجد الحقيقة الأخلاقية فى وسط تلك المذاهب المتعارضة ؟ كان رد انجلز أنه ليس بين تلك النظريات الأخلاقية الثلاث نظرية نستطيع أن نعلها بمثابة الحقيقة المطلقة الحاسمة ، وإنما كل ما نستطيع أن نقرره هو أن « الأخلاق البروليتارية » هى من بين تلك المذاهب الأخلاقية المتعارضة أقدرها على البقاء ،

لأنها تمثل في الوقت الحاضر أخلاق المستقبل التى ستكون
هى الكفيلة بهدم أخلاق الحاضر^١ .

ولكن مهما كان من شىء ، فان للطبقات الثلاث التى
يتألف منها مجتمعنا فى الوقت الحاضر ، ألا وهى الارستقراطية
الاقطاعية ، والبورجوازية الرأسمالية ، والطبقة العاملة أو
الپروليتاريا ، أخلاقها الخاصة . ومن هنا فان الماركسيين
يقررون أن الناس يستمدون أفكارهم الخلقية من الظروف
المادية التى تقوم عليها حالتهم الطبقيّة ، أعنى من الأحوال
الاقتصادية التى تكتنف ظروف انتاجهم ومبادلاتهم . —
ولكن أليس فى وسعنا أن نجد بين تلك النظريات الأخلاقية
الثلاث عناصر مشتركة نستطيع أن نقيم على أساسها صورة
— ولو جزئية — لأخلاق أبدية مطلقة ؟ هنا يقول انجلز ان
هذه النظريات الأخلاقية الثلاث تمثل مراحل ثلاث لتطور
تاريخى مشترك ، وهى من ثم تقوم على أساس تاريخى
واحد هو الأصل فيما بينها من سمات مشتركة . وفضلا
عن ذلك ، فان من الطبيعى أن يكون ثمة توافق أو شبه
توافق بين النظريات الأخلاقية التى ظهرت فى مراحل
متشابهة أو شبه متشابهة من مراحل التطور الاقتصادى .
وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول انه حينما تكون مراحل التنمية

(1) F.Engels : M. Duhring boulder la Science ,
t. I , 1946, pp. 134—135.

الاقتصادية متماثلة أو متقاربة ، فان من الضروري للنظريات الأخلاقية المتولدة عنها أن تجيء متفقة ان فى كثير أو فى قليل . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول انه بمجرد ما يتطور نظام الملكية الفردية ، فانه لا بد من أن تظهر فى المجتمعات التى تسلم بهذا النظام تلك القاعدة الأخلاقية التى تقول : « لا تسرق » . ولكن هل يكون معنى هذا أننا هنا بازاء قانون أخلاقى مطلق أو قاعدة أخلاقية أزلية ؟ - كلا ولا ريب ، فان المجتمع الذى لن يكون فيه ما يدعو الى السرقة ، لن يقدم فيه على هذا الفعل الا أحرق أو مأفون أو مريض ، وبالتالي فان الناس لا بد من أن يسخروا من كل مصلح أخلاقى قد يخطر على باله أن ينهى عن السرقة !^١

فاذا ما تساءلنا أخيراً عن تلك « الأخلاق البروليتارية » انتهى يبشر بها الماركسيون ، وجدنا أن انجاز يقرر بصراحة انه على الرغم من أن الأخلاق هى بالضرورة أخلاق طبقية ، فان ميدان الأخلاق لا بد من أن يخضع لقانون التطور ، مثله فى ذلك كمثل أى ميدان آخر من ميادين الوعى البشرى . ولن يتسنى للأخلاق أن تحرز تقدماً حقيقياً الا اذا أصبح فى وسعها أن تعلو على كل أخلاق طبقية . واذن فانه لن تقوم أخلاق انسانية حقاً ، أخلاق تسمو بنفسها فوق

(1) (Bober : • K. Marx's Interpretation of History. , pp. 146—7.) & Ibid., pp 135 — 136.

منازعات الطبقات ، الا حينما يكون قد تهيأ للمجتمع أن يتخطى نهائيا ، وأن ينسى عمليا ، كل صراع طبقي . والاشتراكية في رأى انجلز هي الكفيلة بأن توصلنا الى هذه الأخلاق الانسانية لأنها هي سبيل المجتمع الأوحده الى العلو على المنازعات القائمة بين الطبقات . وهكذا نجد أن الماركسيين حينما يتحدثون عن « أخلاق المستقبل » ، فإنهم انما يعنون بها تلك الأخلاق الاشتراكية التي سوف تقوم على ظروف مادية وأحوال اقتصادية تكفل للبشرية مستويات عليا من السلوك . وان الماركسيين ليعلقون آمالا كبرى على حركة البروليتاريا ، لأنهم يؤمنون بأن في العلو على أخلاق المجتمع الرأسمالي ما يمهّد الطريق لتلك الأخلاق المقبلة التي تصبو اليها الطبقة الثائرة في سعيها نحو خلق الانسان الجديد والمجتمع الصالح . وهكذا نرى أن الماركسية لم تقتصر على الربط بين الأخلاق وحالة كل مجتمع ، أو بين الأخلاق ووضع كل طبقة ، بل هي قد ذهبت الى حد التبشير بأخلاق انسانية تقوم على انقراض الذكريات القديمة للصراع بين الطبقات .

ولكن الذي يعنينا في هذه الأخلاق الماركسية أنها حاولت أن تدرس « الظاهرة الأخلاقية » دراسة علمية ، فاستطاعت أن تظهرنا على وجود علاقة وثيقة بين هذه الظاهرة وبين الحالة الاقتصادية لكل مجتمع ، كما أنها نجحت في تأكيد الطابع النسبي للتصورات الأخلاقية ، فضلا عن أنها قد

حاولت أن تصنف النظريات الأخلاقية الحديثة على أساس اجتماعي يستند الى فكرة الطبقات الاجتماعية . ولكن الماركسيين لم يراعوا « نوعية » الظاهرة الأخلاقية ، بل هم قد أخضعوا الأخلاق للاقتصاد ، فاضطروا في سبيل جعل الأخلاق علماً ، الى أن يلغوا الأخلاق لحساب الاقتصاد ! هذا الى أن حديث الماركسيين عن الأخلاق الانسانية المقبلة لا يخلو من نزعة فلسفية تعود بنا من جديد الى التصور التقليدي للأخلاق ، مما يدلنا على أن الماركسيين لم ينجحوا تماماً في أن يقيموا الأخلاق على أسس علمية وضعية .

٤ - أما المحاولة الثانية التي قام بها بعض مفكرى القرن التاسع عشر في سبيل جعل الأخلاق علماً ، فهي تلك المحاولة التي قام بها هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) في كتابيه المشهورين « وقائع الأخلاق » (١٨٧٩) ، و « مبادئ الأخلاق » (١٨٩٢) . وقد تأثر سبنسر بنظرية دارون في النشوء والارتقاء ، فذهب الى أن « التطور » حقيقة عامة تصدق في مجال علم الطبيعة ، كما تصدق في مجال علم الحياة ، ومجال علم النفس ، ومجال علم الاجتماع ، ومجال علم الأخلاق . و « التطور » (على نحو ما يفهمه سبنسر) هو عملية مزدوجة يقترن فيها « التكامل » بالتفاضل أو « التمايز » . فالشيء الذي يتطور ، سواء أكان سديماً أم كوكباً أم كائناً حياً أم مجتمعاً ، لا بد من أن يصبح أكثر تكاملاً ، أعنى أنه

لا بد أن يزداد تماسكا وترابطا واتحاداً فيما بين أجزائه ، كما أنه في الوقت نفسه لا بد من أن يصير أكثر تفاضلا ، أعنى أنه لا بد من أن يزداد تخصصا وتنوعا في وظائفه المختلفة وأجزائه المتعددة . وهذا هو ما عناه سبنسر حينما قال عبارته المشهورة : « ان التطور هو عبارة عن تغير من حالة تجانس غير منتظم وغير محدد نسبياً ، الى حالة عدم تجانس منتظم ومحدد نسبياً ؛ وهذا التغير يتم عبر عمليات مستمرة من التكامل والتفاضل . » وفي حالة الكائنات الحية ، تتخذ هذه العملية صورة « تكيف » ، فيحاول الجهاز العضوى أن يتكيف على قدر الامكان مع سائر القوى التى تؤثر عليه وتعمل عملها فيه . وتبعاً لذلك فان الحياة – فى نظر سبنسر – ان هى الا « تكيف مستمر للعلاقات الباطنة مع العلاقات الخارجة » .

فاذا ما نظرنا الآن الى الأخلاق على ضوء هذه النظرة البيولوجية ، وجدنا أن « السلوك الخير انما هو السلوك الذى يزيد حظه من التطور ، بينما السلوك الشرير انما هو السلوك الذى يقل حظه نسبياً من التطور » . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن السلوك الأفضل لا يخرج عن كونه ذلك السلوك الذى يجيء متأخرا فى مسرى التطور ، والذى يكون بالتالى أكثر تعقدا من كل ما تقدم عليه من سلوك مماثل أو من نفس النوع . وهكذا تتخذ الأخلاق صبغة طبيعية بيولوجية ، فتصبح « الظاهرة الأخلاقية » عبارة عن ظاهرة

حيوية لا سبيل الى فهمها الا بالرجوع الى مذهب التطور او نظرية « النشوء و الارتقاء » .

ولا يؤمن سينسر بإمكان قيام « أخلاق مطلقة » ، بل هو يذهب الى أن للأخلاق طابعاً نسبياً يعبر عنه اختلاف الأحكام الخلقية من مجتمع الى آخر ، ومن حقبة الى أخرى . ولا يرى فيلسوف التطور أن للأخلاق أية صبغة « دينية » بل هو يؤمن بأن القوانين الأخلاقية لا تقل وضوحاً عن قوانين الطبيعة نفسها . ولهذا فان سينسر يقرر في مقدمة كتابه « وقائع الأخلاق » أن الغرض الذي يهدف اليه انما هو محاولة وضع أخلاق تكون مستقلة تمام الاستقلال عن اللاهوت أو العلم الالهى . واذا كان البعض قد تصور امكان قيام « الأخلاق » على أساس حساب نفعى ، فان سينسر يرد عليه بقوله ان السعادة لا يمكن أن تحسب ، بدليل انها نسبية الى أقصى حد ، كما يظهرنا على ذلك تاريخ المجتمعات . فليس في استطاعتنا أن نقيم الأخلاق على أى مفهوم فلسفى أو أية نظرية فردية ، بل لا بد لنا من أن نستقرئ الواقع ونستطلع التاريخ ، حتى نقف على التطور الذى طرأ على النظرات الأخلاقية من جيل الى آخر ومن جماعة الى أخرى . ولن يكون فى وسعنا أن نفهم الظاهرة الأخلاقية على حقيقتها اذا اقتصرنا على النظر اليها بوصفها ظاهرة فردية محضة ، فان الأخلاق انما تقوم على دافع اجتماعى محض . ومن هنا فان « الأخلاق العلمية »

التي يدعو اليها هربرت سبنسر لا بد من أن تهتم بدراسة العلاقات القائمة بين الأفراد والجماعة المنظمة أو المجتمع العضوى . وهى لهذا حريصة كل الحرص على أن تتبّع التطور الذى انتقل بالانسان من دور الأثرة أو الانانية الى دور الغيرية أو الايثار . وهنا يقول لنا سبنسر : ان التطور قد كشف أمام الانسان قانونا أخلاقياً صارماً الا وهو أن التقدم لا بد أن يقترن بالايثار . وهكذا عرف الفرد أن الرفاهية العامة لا يمكن أن تتحقق الا بمجاهدة جميع الأفراد فى سبيل تحقيق رفاهيتهم الخاصة ، وأن رفاهية الأفراد لا يمكن أن تتحقق الا بمجاهدتهم فى سبيل تحقيق الرفاهية العامة . وعن هذا الطريق ، يمكننا أن نوفق بين الأثرة والايثار ، وفقاً لمبدأ المنفعة الذى تظهرنا عليه الطبيعة نفسها .

ولا يقيم سبنسر فى مذهبه الأخلاقى أى وزن للعوامل الباطنة أو القوى الداخلية التى دأب كثير من فلاسفة الأخلاق على اعتبارها دعامة الشعور الخلقى أو الالتزام ، بل هو يذهب الى أن الأخلاق موضوعية فى أصلها ونشأتها . وما يحدد الأخلاق فى نظره إنما هو العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع . بكل ما فيه نقص ونسبيّة . ولا نرانا فى حاجة الى أن نؤكد مرة أخرى ما فى المعايير الأخلاقية من نسبية ، وإنما حسبنا أن نقول مع سبنسر ان للأخلاق طابعاً اجتماعياً يجعلها خاضعة لشتى التغيرات (فى الأزمنة والظروف) . ولسنا فى حاجة الى أن نتصور « الانسان المثالى » على نحو

ما ينبغي أن يكون ، بل حسبنا أن نتصوره على نحو ما يمكن أن يوجد في الظروف الاجتماعية المثالية . ومعنى هذا أنه لا موضع للحديث عن أخلاق مطلقة ، بل كل ما يمكننا أن نتحدث عنه إنما هو سلوك الإنسان الكامل في المجتمع الكامل . وهكذا يخلص سبنسر الى القول بأن الأخلاق مظهر من مظاهر الارتقاء البيولوجي ، لأن تطور الجماعة لا بد من أن يقترب بضرب من الترقى الخلقى الذي ينتقل عن طريق الاكتساب والوراثة وما الى ذلك من عوامل بيولوجية - .

ولسنا نريد أن نسترسل في شرح مذهب سبنسر ، ولكن حسبنا أن نقول انه قد ألغى الأخلاق لحساب العلم ، فلم يجعل من الظاهرة الخلقية سوى نتيجة آلية تترتب على الظاهرة البيولوجية . وحتى حينما يتحدث سبنسر عن الالتزام الخلقى ، فاتنا نجده يذهب الى أن الجزاء ليس شيئاً آخر سوى النتيجة الآلية للفعل ، مما يدل بوضوح على أنه لم يفهم طبيعة التكليف الخلقى . وهذا ما حدا بالمدرسة الاجتماعية الفرنسية الى اعادة النظر في دراسة الظاهرة الأخلاقية ، تمهيداً للبحث في امكان قيام علم أخلاقي وضعي .

الفصل الثالث

خصائص الظاهرة الأخلاقية

هـ - حاولت المدرسة الاجتماعية الفرنسية أن تلتمس للأخلاق أسسا متينة تقيم عليها صرح هذا العلم ، فرات أن الأخلاق لا يمكن أن تكتسب طابعا « علمياً » بمعنى الكلمة الا اذا استقلت عن غيرها من العلوم باعتبارها دراسة اجتماعية من نوع خاص . والواقع أن المحاولات التي بذلها كل من انجلز وهربرت سبنسر وغيرهما من مفكرى القرن التاسع عشر فى سبيل جعل الأخلاق علماً بمعنى الكلمة قد باءت بالفشل ، لأن هؤلاء قد اضطروا فى سبيل جعل الأخلاق علماً الى أن يلغوا الأخلاق نفسها لحساب العلم ! واما الطريقة الخاصة التى ستفهم على نحوها المدرسة الاجتماعية الفرنسية العلاقات القائمة بين الأخلاق والعلم ، فانها كما سنرى مختلفة كل الاختلاف عن طريقة فلاسفة التطور فى فهم تلك العلاقات . وآية ذلك أن رجال المدرسة الفرنسية لن يعمدوا الى « استخلاص الأخلاق من العلم » ، او استنباط مذهب أخلاقى ابتداء من بعض أقوال أو آراء منتزعة من علم أو عدة علوم وضعية ، كعلم الاقتصاد ، أو

علم الحياة ، أو علم النفس ، وإنما هم سيذهبون مذهبا مغايراً لكل تلك الاتجاهات ، فيحاولون تأسيس علم خاص بالأخلاق .

حقاً ان دوركايم سيندخل الأخلاق ضمن العلوم الاجتماعية الأخرى ، فيجعل من « علم الاجتماع الأخلاقى » فرعاً من فروع « علم الوظائف الاجتماعية » ، ولكنه سيهتم على وجه الخصوص ببيان « نوعية » الظواهر الأخلاقية ، كما أنه سيحرص على تقرير استقلال « علم الوقائع الأخلاقية » باعتباره علماً قائماً بذاته . أما هذه « الأخلاق العلمية » التى سيضع دعائمها رجال المدرسة الاجتماعية الفرنسية فان مهمتها الرئيسية انما تنحصر فى تحديد قانون الأوامر والنواهي ، لا بالاستناد الى مثل أعلى أولى قبلى بل بالاستناد الى الوقائع نفسها . والوقائع الأخلاقية ، فيما يرى دوركايم ، انما هى ظواهر كغيرها من الظواهر ، ولو انها تمتاز بأنها تتخذ صورة قواعد للسلوك تشترك فى صفات نوعية خاصة ، فيجب اذن أن يكون من الممكن ملاحظتها ، وصفها وتصنيفها والبحث عن القوانين التى تفسرها . كما ان عالم الطبيعة انما يأخذ الظواهر الطبيعية كما هى ، يدرسها على نحو ما تبدو ، دون أن يهتم باستقصاء عللها البعيدة أو البحث عن أسبابها القصوى ، فكذلك لا بد الباحث الاجتماعى من أن ينظر الى « الوقائع الأخلاقية » ، انى الزامات الضمير فردياً كان أم جمعياً ، باعتبارها

ظواهر واقعية ، مثلها كمثل الثقل أو الصدا ، دون أن يحكم عليها ، بل بقصد العمل على اكتشاف قوانين ظهورها .

والواقع أن للظواهر الأخلاقية - من حيث هي وقائع اجتماعية تتمثل على شكل عادات وسنن وطباع خلقية - مظهراً موضوعياً يجعلها قابلة لأن تدرك بطريقة أخرى غير تلك الطريقة الذاتية التي تتمثل في حدس الضمير ومن هنا فان على عالم الأخلاق أن يتخذ موقف الباحث الاجتماعي ، فلا يعود يشغل نفسه بتأسيس الأخلاق أو وضع دعائمها ، ما دامت الأخلاق موجودة بالفعل على نحو ما توجد الحقيقة الطبيعية أو الواقعة الفيزيائية ، وإنما يقتصر على تحليلها وتفسيرها ، متجنباً التعرض للناحية المعيارية . واذن فان عالم الأخلاق سوف يستعاض عن « الأخلاق النظرية » القديمة بدراسة وضعية للوقائع الخلقية ، باعتبارها وقائع اجتماعية . وهذا ما أطلق عليه ليقي برول اسم « علم العادات » أو « الطباع الخلقية » ، أو على حد تعبير دوركايم نفسه « فيزيقا العادات »^١ .

وقد ذهب العلامة ليقي برول في كتابه الكلاسيكي المشهور « الأخلاق وعلم العادات » الى أنه لا يمكن أن تكون ثمة « أخلاق نظرية » بالمعنى الفلسفي القديم . وذلك لأن

(1) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », P. U. F., 1951, p. 112.

« النظر » يهدف بطبيعته الى القاء أضواء على ما هو كائن ،
بينما تهتم الأخلاق التقليدية بما ينبغى ان يكون . « فالأخلاق
- حتى حينما تريد ان تكون نظرية - هى دائما وبالضرورة
معيارية . ونظراً لأنها معيارية دائماً ، فانها لن تكون نظرية
ابداً . »¹ والواقع ان الجهد النظرى لا يمكن ان ينحصر فى
بيان ما ينبغى ان يكون ، اعنى فى تقديم بعض النصائح او
وضع بعض القواعد ، وانما هو ينحصر - كما هو الحال فى
كل علم من العلوم - فى دراسة الحقيقة الموضوعية ، اعنى
انه ينصب على طائفة من الوقائع الأخلاقية (مع ملاحظة
ما يرتبط بها من وقائع اجتماعية .) وهكذا نعود فنقول
انه اذا كانت الأخلاق الفلسفية التقليدية تهتم بالبحث عن
العلة القصوى للأحكام التى يصدرها الضمير العادى ، دون
ان يقدم لها سبباً او تبريراً ، فان الأخلاق الوضعية تنادى
بضرورة تقبل « وقائع » الضمير باعتبارها حقائق لا تقبل
المناقشة . وآية ذلك ان الأخلاق « واقعة » موجودة
بالفعل ، مثلها كمثل الثقل او الطفو او التمدد الحرارى ،
فمن العبث ان نضيع وقتنا فى البحث عن الأصل فى هذه
الواقعة ، او الدعامة التى قامت عليها . وان الحقيقة
الأخلاقية هى بوجه ما من الوجوه ظاهرة طبيعية ، لأنها

(1) L. Lévy-Bruhl : « La Morale et la Science
de Mœurs », p. 131.

تندرج ضمن الظواهر الاجتماعية ؛ وهذه — كما نعرف — لا تخرج عن كونها موضوعات تقبل الدراسة العلمية مثلها كمثل غيرها من ظواهر الطبيعة « فالأخلاق » في نظر الوضعيين الاجتماعيين ظاهرة قديمة تتمتع بحياة خاصة من حيث هي حقيقة اجتماعية ، فضلا عن أنها تفرض نفسها على الذات الفردية بنفس الدرجة من الموضوعية كباقي ظواهر الوجود الحقيقي أو الواقع الخارجى^١ .

وحتى بالنسبة الى الفيلسوف ، فاننا نلاحظ أن الظاهرة الاخلاقية تفرض نفسها عليه بنفس الدرجة من الوضوح : لأنه اذا كان الفلاسفة يختلفون حول الدعامة الأولى للالزام ، والغرض النهائى للحياة ، فانهم يتفقون — حينما تجمعهم حضارة واحدة بعينها — حول مجموع المبادئ الاخلاقية الجزئية . وسواء أقاموا الأخلاق على ارادة الله ، أم على ارادة المجتمع ، وسواء وضعوا الخير الأقصى فى اللذة أم فى الفضيلة ؛ وسواء جعلوا غاية الحياة هى الكمال الشخصى أم المصلحة العامة ، فانهم يسلّمون جميعا بأنه لا بد للمرء من أن يكون عادلا ، خيرا ، قادراً على التحكم فى نفسه ، غير مستعبد لأهوائه ونزواته . — غير أنه قد يكون من الخطورة بمكان أن نقيم الدعامة الاخلاقية على طائفة من التأمّلات الميتافيزيقية ، لأنه لما كانت نتائج الميتافيزيقا بطبيعتها قابلة

(1) Ibid., pp. 28—34.

للمناقشة ، فاننا نجعل الأخلاق هي الأخرى (حينما نربطها بالنظر الميتافيزيقى) موضع جدال ومناقشة . وهكذا قد يعمل الأنظار العقلية على اشاعة روح الشك والارتباب في سميم المبادئ الأخلاقية ، فتمتد « النسبية » التى تسود في مجال العقل النظرى ، الى الضمير أو العقل العملى نفسه .

٦ - أما المنهج الذى تقوم عليه الأخلاق الوضعية في دراستها للوقائع الخلقية فهو المنهج الموضوعى المتبع في الدراسة الاجتماعية ؛ لأن عالم الأخلاق الذى يريد أن يدرس ظواهر الحياة الأخلاقية لن يتجه ببصره نحو تلك المظاهر المتغيرة المتبدلة التى يوحى بها الضمير ، وانما هو سيتجه اولا وبالذات نحو المظاهر الخارجية متمثلة في العادات والنظم والتشريعات وما الى ذلك من وقائع يمكن اعتبارها بمثابة المرآة التى تنعكس على صفحتها شتى مظاهر الحياة الخلقية . وهو لن ينظر الى هذه الوقائع الا باعتبارها ظواهر طبيعية - كما سبق لنا القول - ، كما أنه لن يدرسها في الزمن الحاضر وفي بيئة بعينها فحسب ، وانما هو سيدرسها في شتى العصور ولدى الشعوب المختلفة . فاذا أراد الأخلاقى الوضعى أن يعرف طبيعة الضمير أو الشعور الخلقى ، التجأ الى التاريخ من جهة والى علم الأجناس والسلالات البشرية من جهة أخرى ، والتمس منهما أن يمدّاه بالمعاني المختلفة التى تكونت لدى الناس في كل زمان ومكان عن القتل والانتحار والسرقة

والكذب والحق والعدالة وغير ذلك من الرذائل والفضائل ، مع الاهتمام أيضاً بمعرفة ما عرض لهذا كله من ألوان التطور خلال العصور المتعاقبة .

واذن فان علم الاجتماع الأخلاقي انما يعنى بدراسة « الوقائع الخلقية » ، محاولاً دائماً أن يفسرها بوقائع مثلها ؛ أعنى أنه يفسرها بعقلها الفاعلية ، مُسقطاً من حسابه كل اعتبار للفائية ، ومطّرحاً في الوقت نفسه شتى الأفكار السابقة أو الآراء المبتسرة . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول انه ينبغي على من يصطنع المنهج الموضوعى في دراسته للظواهر الخلقية أن ينسى كل معتقداته الأخلاقية ، وأن يستبعد كل ما يبدو له كأنه أفضل من غيره وأدعى الى ارضائه واشباع رغباته ، بكبح جراح كل ميوله وأهوائه الشخصية . فالأخلاق الوضعية لا تخرج عن كونها دراسة علمية للمعايير الأخلاقية السائدة في كل مجتمع من المجتمعات ، وهى من ثم لا ترمى الا الى الكشف عن القوانين العامة التى تتحكم فى تطور المجتمعات من حيث عاداتها وطباعها وسننها الأخلاقية . ولقد أظهرتنا الدراسة التى قام بها الأخلاقيون الوضعيون على أنه لا يمكن للباحث أن يعرض لدراسة المشكلة الخلقية دون أن يعرف أولاً نوع الحياة الخلقية الموجودة بالفعل ، لأن كل دراسة أخلاقية لا توغل فى فهم معنى تلك الحياة ودلالاتها الاجتماعية لن تكون سوى دراسة ذاتية تقوم على الظن والوهم والخرافة والخطأ . ولعل من بعض أفضال الاجتماع

الخلقى على التفكير الأخلاقى الحديث أنه جعل الباحثين يفهمون فهما جيدا أن كل ما فى حياة الناس الخلقية مرتبط بشد الارتباط بحياتهم الاجتماعية ، وأن المسألة أو المسائل الأخلاقية هى أولا وقبل كل شىء مسألة أو مسائل اجتماعية ، وأنه من الأهمية بمكان ألا تنفصل هذه المسائل بعضها عن بعض بأى وجه من الوجوه .

وحيثما يريد الباحث الاجتماعى أن يلتقى بالحقيقة الأخلاقية وجهاً لوجه ، فإنه يتجه أول ما يتجه نحو تلك المبادئ الأخلاقية التى اتخذت صورة مكتوبة وتركزت فى مجموعة من الصيغ القانونية ، أعنى نحو التقنين الوضعى الذى يترجم بطريقة واضحة ملموسة عن الجانب الأكبر من الأخلاق العائلية ، والأخلاق المدنية ، وأخلاق التعامل أو التعاقد فيما بين الناس ، وشتى ضروب الالتزام ، وسائر الأفكار المتعلقة بالواجبات الكبرى الأساسية للفرد . . . الخ . أما فيما يتعلق بتلك الأفكار الأخلاقية التى لم يتم تسجيلها فى القانون ، أو التى لم يهتم المشرع بالنص عليها ، فإن الباحث الاجتماعى لا بد من أن يجد لها بعض الأصداء فى الحكم المتواترة ، والأمثال الشعبية ، والعرف غير المكتنن ، والعادات المتواضع عليها . . . الخ . وكثيراً ما يجد الباحث فى الكتب الأدبية والروايات والأقاصيص والآراء الفلسفية والمذاهب الأخلاقية بعض المعلومات القيمة عن الاتجاهات الأخلاقية المتعددة السائدة فى المجتمع ، مما قد يعينه على

معرفة خبايا الضمير الجمعى أو الوقوف على بعض تيارات الحياة الخلقية الكامنة فى اللاشعور الجماعى . - وعلى كل حال ، فان الباحث الاجتماعى الذى يريد أن يدرس الظواهر الأخلاقية دراسة وضعية لا بد من أن يجد نفسه مضطرا الى تفهم التراث الاجتماعى على نحو ما يتمثل فى الأفكار والمعتقدات والعادات والعرف وقواعد السلوك ، أى ما يطلق عليه اسم « الحضارة » .

٧ - أما اذا نظرنا الى الخصائص النوعية المميزة للظاهرة الأخلاقية ، فاننا سنجد أن الخاصية الأولى التى تميز القاعدة الأخلاقية هى « **الالتزام** » ، باعتبار أن مفهوم « **الواجب** » داخل بالضرورة فى مفهوم « القاعدة الأخلاقية » . حقا ان كل الظواهر الاجتماعية تتصف بقوة الزامية ، لأنها تشتمل جميعاً على نوع من القهر أو الجبر أو الضرورة ، ولكن من المؤكد أن للالتزام الخلقى دلالة خاصة ، نظراً لما للقاعدة الأخلاقية من سلطة . ولننظر - مثلاً - الى ما قد يحدث فى المجتمع حينما يخرج فرد من أفرادهِ على احدى القواعد الأخلاقية التى تواضع عليها الناس . « ولنأخذ على سبيل المثال احدى القرى الصغيرة ، لنرى ما يحدث فيها عقب ارتكاب فرد من الأفراد خطأ خلقى ينطوى على الفضيحة والعار : انا لنرى الأفراد عندئذ يتجمعون فى الطرقات ، ويتزاورون فى البيوت ، ويتقابلون فى الأماكن المناسبة ، ولا حديث لهم الا تلك الحادثة ، وكلهم

مجمعون على استنكار ما ارتكبه ذلك الفرد ، وابداء الحنق والاستياء مما فعل . وهذه الانفعالات المتشابهة التي يتبادلها الأفراد ، مع ما يقترن بها من انتشار للاستياء والاستنكار لدى كل فرد على حدة ، هي التي تولد ضرباً من الحنق العام الذي لا يلبث أن يعم الجميع ، دون أن يكون وقفاً على فرد واحد بالذات ، فنكون بازاء ما نسميه استياء الرأي العام أو استنكار الجمهور .^١ . ومعنى هذا أن كل مخالفة للقاعدة الأخلاقية لا بد من أن تستثير « الضمير الجمعي » الذي يخضع له في العادة كل ضمير فردي . وإذا كانت القواعد الأخلاقية هي من بين شتى القواعد الاجتماعية أكثرها استشارة لضمير الجماعة ، فذلك لأن الالتزام هنا يرتبط بمسائل حيوية تهدد كيان المجتمع الى أقصى حد . ولكن ما الذي يميز القاعدة الأخلاقية عن غيرها من القواعد الأخرى التي قد يخالفها الفرد فتعود عليه هذه المخالفة بالضرر ؟ هنا يقول دوركايم انه لا بد لنا من أن نميز بين نوعين من النتائج : نتائج تترتب آلياً على فعل المخالفة نفسه ، كالمرض الذي يترتب بطريقة أوتوماتيكية على مخالفة قواعد الوقاية الصحية التي تأمرني بأن أتجنب مواطن العدوى ، ونتائج أخرى يكون بينها وبين الفعل نفسه ضرب

(1) Cf. E. Durkheim : « De la Division du Travail Social. », p. 70.

من « عدم التجانس » لاستحالة استخلاص « النتيجة » بطريقة آلية من « الفعل » ، كأن أخالف القاعدة التي تنهى عن القتل أو السرقة أو الزنى ... الخ - . والواقع أننا لو نظرنا الى « الفعل » في الحالة الأولى لوجدنا أنه يولد من تلقاء نفسه تلك النتيجة التي ترتبت عليه ، لأننا بتحليلنا لهذا الفعل ، نستطيع مقدما أن نعرف النتيجة التي هي متضمنة في باطنه بطريقة تحليلية . وأما في الحالة الثانية فإننا نجد أن ثمة استحالة في أن نستخلص تحليليا من مفهوم « القتل » أو « السرقة » أو « الزنى » أدنى فكرة عن « العقوبة » أو « الجزاء » أو « الملامة » . ومعنى هذا أن الرابطة التي تربط الفعل بنتيجته هي في هذه الحالة الثانية ، رابطة « تأليفية » أو « تركيبية »¹ .

وهكذا نستطيع أن نقول ان « الجزاء » إنما هو تلك النتائج التي ترتبط بالفعل بطريقة تركيبية ، أعنى أنها لا تترتب تحليليا على الفعل الذي ترتبط به ، وإنما هي تصدر عن قوة أخرى ربطت الفعل بالنتيجة على نحو خاص . فأننا لا أعاقب أو ألام لأننى ارتكبت هذا الفعل أو أقدمت على هذا السلوك ، بل لأن ثمة قوة ما قد ربطت بين هذا النوع من الفعل وبين تلك النتيجة أو ذلك الجزاء . وبعبارة أخرى

(1) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie. »
Ch II., pp. 60 — 61.

يمكننا ان نقول ان طبيعة الفعل الباطنة ليست هى التى تولد
الجزاء ، وانما الذى يولده هو كون الفعل غير مطابق للقاعدة
التى تحرّمه . وآية ذلك أن فعلا بعينه ، مهما كان واحداً
فى مظهره الخارجى ، ومهما كان واحداً فى نتائجه المادية ،
قد يكون موضع مؤاخذه فى مجتمع ، بينما هو قد لا يكون
كذلك فى مجتمع آخر . والسبب فى ذلك هو أن فى المجتمع
الاول قاعدة اخلاقية تحرّمه ، بينما لا وجود لمثل هذه
القاعدة فى المجتمع الثانى . واذن فان وجود هذه القاعدة ،
وقيام علاقة بين الفعل وبين تلك القاعدة ، هما اللذان يعيّنان
الجزاء . ومن هنا فان قتل النفس الذى يعدّه المجتمع فى
العادة امراً منكراً ينهى عنه ، قد لا يصبح كذلك فى زمن
الحرب نظراً لعدم وجود قاعدة تنهى عنه ابان القتال . وكثير
من الافعال التى تستنكرها الشعوب الأوروبية اليوم ، لم
تكن مستهجنة فى نظر قدماء اليونان ، نظراً لأنها لم تكن
تنطوى عندهم على اية مخالفة أو اى تعد على اية قاعدة
اخلاقية . وهكذا يخلص دوركايم الى القول بأن الجزاء هو
نتيجة الفعل التى لا تترتب على مضمونه ، وانما تترتب على
كونه غير مطابق لقاعدة موضوعه من ذى قبل . فالجزاء انما
يتولد عن أن هناك قاعدة موضوعه من ذى قبل ، وأن الفعل
هو فى جوهره تمرد على تلك القاعدة ⁽¹⁾ .

(1) E Durkheim : « Sociologie et Philosophie »,
Ch. II , pp. 61 . - 62

من هذا نرى أن دوركايم يشترك مع كنت في القول بأن للقاعدة الأخلاقية طابعاً الزامياً ، ولو أن زعيم المدرسة الاجتماعية لا يصل الى مفهوم « الواجب » عن طريق أوّلى قبلى ، بل عن طريق التحليل التجريبي الدقيق . والواقع أن استقراء الوقائع الأخلاقية في المجتمعات المختلفة هو الذي يظهرنا على أن ثمة قواعد لا بد لنا من أن نأخذ أنفسنا بها لمجرد أنها تفرض نفسها علينا بقوة ، وأن ثمة أشياء لا بد لنا من أن نتجنبها وننصرف عنها لمجرد أن ثمة أوامر تنهانا عنها وتحذرنا منها . - فليس الالتزام الخلقي وليد مصلحة أو منفعة أو خير محقق كما وقع في ظن بعض فلاسفة مذهب المنفعة ، وإنما يجب القول بأن العقوبة ليست بمثابة « النتيجة الآلية التي تترتب على الفعل » ، كما وقع في ظن سبنسر (خصوصاً في مؤلفه عن التربية حينما يتحدث عن العقوبات المدرسية) . وإذا كان بعض الفلاسفة الأخلاقيين قد ذهب الى أن العقوبة الوحيدة التي يحق لعالم الأخلاق أن يتحدث عنها إنما تنحصر في النتائج السيئة التي تترتب على الأفعال المنافية للأخلاق (كأن نقول مثلاً ان الإفراط في شرب الخمر يؤدي الى انهيار الصحة) ، فان علماء الاجتماع الخلقي يؤكدون أن هذه النظرة تنطوي على جهل تام بطبيعة الالتزام الخلقي .

٨ - أما الخاصية الثانية التي تميز الظاهرة الأخلاقية فهي أن القاعدة الأخلاقية لا بد أن تظهر لنا بمظهر الشيء

المحبَّب الى النفس ، أعنى أنها لا بد أن تكون موضعاً لرغبتنا
او لا بد من أن تبدو لنا على صورة « خير » نزرع اليه .
وهنا نجد دوركايم يربط بين مفهوم « الواجب » ومفهوم
« الخير » ، فيقول انه ليس ثمة فعل يمكن القول بأنه قد حقق
لمجرد أنه واجب ، بل لا بد من أن يكون هذا الفعل قد تمثل
لنا في صورة « خير » من ناحية ما من النواحي . ومعنى
هذا أنه ليس في امكاننا أن نحقق فعلاً لا يستهويننا على
الاطلاق ، ولمجرد أن هذا الفعل قد فُرض علينا . وانه لمن
لمستحيل سيكولوجيًا أن يسعى الانسان لتحقيق غاية لا
يجد لها أى صدى في نفسه ، أو لا تبدو له بوجه ما من
الوجوه أمراً طيباً ، أو لا تلمس في نفسه أى وتر حساس ،
أو لا تستثير على نحو من الأنحاء حساسيته . واذن فان
الغاية الأخلاقية لا تتصف بطابع الزامى فحسب ، وانما هى
تتصف أيضاً بطابع الشيء المحبَّب المرغوب فيه .

بيد أن هذا الطابع الجديد الذى تتصف به الحياة
الأخلاقية وثيق الصلة بالطابع الأول (أعنى طابع الالتزام) ،
لأنه لا يجعل من « الأخلاق » مجرد موضوع للرغبة أو اللذة ،
كما هو الحال بالنسبة الى شتى الموضوعات العادية التى
نسعى الى تحقيقها لاشباع حاجتنا وارضاء نوازعنا . وآية
ذلك أن نزوعنا نحو تحقيق الواجب الأخلاقى قلما يخلو من
مجاهدة وصراع وتحامل على النفس . وحتى حينما نحقق
الفعل الخلقى فى شيء من الحماسة ، فاننا نشعر عادة بأننا

نخرج من ذواتنا (ان صح هذا التعبير) ، وأننا نحاول السيطرة على أنفسنا ، وأننا نسعى جاهدين في سبيل العلو فوق مستوى وجودنا الطبيعي ؛ وهذه كلها أمور هيات أن تتحقق اللهم الا اذا اقترنت بالكثير من مظاهر التوتر والقسر الذاتى والمجاهدة النفسية والتحمل على الذات . ومعنى هذا أننا حينما نأتى فعلا أخلاقيا بمعنى الكلمة فإننا نشعر بأننا نقاوم جانباً كبيراً من طبيعتنا . ومع ذلك ، فان من واجبنا أن نجعل للذة مكانها في صميم الالتزام الخلقى ، لأننا قد نجد لذة كبرى في أن نحقق الفعل الخلقى الذى تأمرنا بانيانه القاعدة الأخلاقية ، وذلك لمجرد كونه أمراً خلقياً . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول اننا قد نستشعر لذة فريدة في أن نحقق واجبنا لمجرد كونه واجباً . وهكذا قد يصح أن نقول ان مفهوم « الخير » داخل في صميم مفهوم « الواجب » ، كما ان مفهوم « الواجب » أو « الالتزام » داخل في صميم مفهوم « الخير » .

واذن فان « الواجب » على نحو ما فهمه كنت لا يمثل سوى جانب مجرد من الحقيقة الأخلاقية ، لأن هذه الحقيقة في الواقع تنطوي دائماً أبداً على المظهرين السابقين مجتمعين . فليس ثمة فعل يمكن أن يُحقق لمجرد كونه واجباً ، وانما لا بد لهذا الفعل من أن يبدو حسناً أو طيباً من وجه من الوجوه . ومن جهة أخرى لا يمكن أن يكون الفعل الأخلاقى مجرد موضوع للرغبة أو اللذة أو السعادة ، وانما لا بد من أن

يستلزم تحقيق هذا الفعل ضرباً من الجهد أو المشقة أو الصراع . وكما أن الخاصية الأولى للحياة الأخلاقية ، ألا وهى « الالتزام » ، هى التى تسمح لنا بأن نبين نقص المذهب النفعى ، فان الخاصية الثانية للحياة الأخلاقية ، ألا وهى « الخير » ، هى التى تسمح لنا بأن نقف على ما فى التفسير الكنتى للالتزام الخلقى من مآخذ . والحق أن الرأى الذى ذهب اليه كنت من أن الأصل فى الشعور بالالتزام هو انعدام التجانس أصلاً بين العقل والحساسية هو رأى يصعب التوفيق بينه وبين هذه الواقعة الثابتة ألا وهى أن الغايات الأخلاقية هى فى جانب منها موضوعات للرغبة . ولا شك انه اذا كانت الحساسية تهدف الى نفس الغاية التى يهدف اليها العقل ، فانه لن يكون ثمة موضع للقول بأنها تنتقص من كرامتها حينما تخضع لسطوة العقل^١ .

ولو أننا نظرنا الآن الى هاتين الخاصيتين اللتين تتميز بهما الحياة الأخلاقية ، لوجدنا أنهما تمثلان أهم الخصائص المميزة للظواهر الخلقية ، وان كان من الممكن أن نشير الى خصائص أخرى (مثل المثالية ، والثبات النسبى وما الى ذلك) . ولكن من الواجب أن نلاحظ أن حظ كل فعل اخلاقى من هاتين الخاصيتين يختلف قوة وضعفاً ، بحسب

(1) E. Durkheim : «Sociologie et Philosophie», P. U. F., 1951, pp. 64 — 65.

نوع الفعل نفسه . فهناك - مثلا - أفعال تُحقق بدافع الحماسة وحدها ، وتلك هي أفعال البطولة الأخلاقية التي يكاد يحى فيها دور الالتزام ، بينما يظهر فيها مفهوم « الخير » كأقوى وأعنف ما يكون . وهناك أفعال أخرى تعدم فيها فكرة « الواجب » كل تأييد من جانب الحساسية . هذا الى أن العلاقة بين هذين العنصرين قد اختلفت باختلاف العصور : اذ نجد أن مفهوم « الواجب » في القديم كان ضعيفا الى أقصى حد ، على حين أن فكرة « الخير الأقصى » كانت سائدة ، لا في المذاهب الأخلاقية فحسب ، بل وفي الأخلاق العملية التي كان الناس يمارسونها بالفعل أيضا . وربما كان في استطاعتنا أن نقول ان هذه الظاهرة تشاهد بصفة عامة في شتى المذاهب الأخلاقية المصطبغة بالصبغة الدينية . وأخيراً نلاحظ أن علاقة هذين العنصرين أحدهما بالآخر تختلف اختلافا شاسعاً ، في العصر الواحد باختلاف الأفراد أنفسهم ؛ وذلك لأن الضمائر الفردية تختلف في مدى قوة استشعارها لهذا العنصر أو ذاك ، حتى انه قد يصح لنا أن نقول انه يكاد يكون من النادر أن تكون لكلتا الخاصيتين أو لكلا العنصرين نفس الدرجة من « الشدة » . والواقع أن لكل فرد منا حظه من « العمى اللوني الأخلاقي » ، لأن جانباً من الحقيقة الأخلاقية لا بد من أن يخرج عن مجال بصره . وإذا كانت هناك ضمائر لا ترى في الفعل الخلقى سوى موضوع رغبة أو أداة خير ، فإن ثمة ضمائر أخرى تزداد

لديها الحساسية بالواجب ، والشعور بالالزام ، والنزوع نحو النظام ، فنجدها تجزع من كل ما هو غير محدد ، وتنزع نحو تنظيم حياتها وفقا لبرنامج دقيق أو خطة صارمة ، وتؤثر لسلوكها ان يسير على هدى مجموعة من القواعد المتينة المحكمة . . . ولعل في هذا ما يقنعنا - فيما يرى دوركايم - بضرورة الاحتراس من الاخذ بايحاءات الضمائر الفردية ، نظراً لما في مثل هذا المنهج الفردي الذاتي من خطورة . وآية ذلك ان التسليم بهذا المنهج من شأنه ان يحيل الأخلاق الى الشعور الموجود لدى كل فرد منا عن القواعد الأخلاقية ، في حين ان ثمة جوانب أساسية من الحقيقة الأخلاقية قد تغيب عنا ، أو قد لا يكون لدينا شعور واضح بها ، أو قد لا نستشعرها على الاطلاق .

فاذا ما تساءلنا الآن عن الخاصية التي ينبغي أن ننسب اليها الأولوية أو الصدارة من بين هاتين الخاصيتين المميزتين للحقيقة الأخلاقية ، كان رد دوركايم على هذا التساؤل انه لا موضع للقول بأن فكرة الواجب أو الالزام قد صدرت عن فكرة الخير أو الغاية المرغوب فيها ، لأنه ليس ثمة أى مبرر موضوعي يمكن أن نستند اليه في اقامة ضرب من المفاضلة أو الأسبقية بين هاتين الخاصيتين . وحتى لو نظرنا الى المسألة من وجهة نظر عقلية محضة أو دياكتيكية صرفة ، فاننا سنجد ان في القول بأن « الواجب » أمر مرغوب فيه قضاء على

مفهوم « الواجب نفسه » . وعبثا نحاول أن ننتزع فكرة الالتزام من فكرة الخير أو الغاية المرغوب فيها ، فاننا لن نستطيع عندئذ أن نتميز الطابع النوعي للالتزام باعتباره تكليفا يستلزم مجاهدة الرغبة والصراع ضدّ النوازع الطبيعية . والواقع انه كما ان من المستحيل علينا ان نستنبط الفرية أو الايثار من الأثانية أو الأثرة ، فان من المستحيل علينا أيضا ان ننتزع فكرة الواجب من فكرة الخير (أو العكس) ^١ .

٩ - وأما اذا قيل ان بين هاتين الخاصيتين اللتين نسبناهما الى الواقعة الأخلاقية ضرباً من التناقض ، فان دوركايم يرد على هذا الاعتراض بقوله ان هذا الطابع المزدوج المميز للظاهرة الأخلاقية قد ينكشف لنا بوضوح أكثر اذا عمدنا الى التقريب بين تلك الظاهرة وبين ظاهرة أخرى لها نفس الطابع ، ألا وهى ظاهرة « **القدس** » أو « **الشيء المقدس** » . ونحن نعرف كيف أن الشيء المقدس يبعث في نفوسنا الشعور بالاجلال والاحترام ، ان لم نقل انه يثير في نفوسنا الشعور بالخوف والرغبة ، مما يجعلنا ننأى بأنفسنا عنه أو نتردد في الاقتراب منه ؛ ولكن الشيء المقدس أيضاً

(1) E. Durkheim : «Sociologie et Philosophie» ,
Ch. II , pp. 66 – 67.

هو فى الوقت نفسه موضع لرغبتنا ومشار لحبنا ومحط
 لامالنا ، حتى اننا لننزع نحو الاقتراب منه ونصبو الى
 بلوغه والوصول اليه . فالموجود المقدس هو بمعنى ما من
 المعانى الموجود المحرم المحذور ، أى الموجود الذى لا نجرؤ
 على تدنيسه أو الاقتراب منه ، ثم هو بمعنى آخر الموجود
 الخير المعشوق المنشود ، أى الموجود الذى نسعى وراءه
 ونرجو الاتحاد به . وربما كان خير مثال للشيء ((المقدس))
 هو « الشخصية الانسانية » باعتبارها منظوية على هذين
 الوجهين المتعارضين . فالشخصية الانسانية من جهة تثير
 لدينا ضرباً من الشعور الدينى الذى يجعلنا نقف على
 مَبْعَدَةٍ من الآخرين ، نحترمهم ونقدس حقوقهم ونناى
 بأنفسنا عن مجالهم الحيوى . . . الخ . ومعنى هذا أن
 « الشخص الانسانى » يبدو لنا وكأنما هو مُحاط بهالة من
 « القداسة » التى تجعلنا نفرده على حدة فى دنيا الموجودات
 الطبيعية . . . ولكنه من جهة أخرى وفى الوقت نفسه بمثابة
 الخير الأسمى الذى نسعى نحو التعاطف معه والاتحاد به ،
 حتى ان مشاركة الآخرين لتصبح فى كثير من الأحيان بمثابة
 الغاية العظمى التى يهدف اليها الكثيرون . هذا الى اننا
 نبذل جهوداً عظيمة فى سبيل ترقية « الشخص الانسانى »
 فى نفوسنا ، فنعْبِئ كل ما لدينا من قوى فى سبيل تحقيق

ذواتنا على الوجه الأكمل ، ونتخذ من « تحقيق الذات »
مثلاً أعلى نسعى نحو بلوغه بكل ما لدينا من قوة .

والحق أنه اذا كان دوركايم حريصاً على التقريب بين
مفهوم « الأخلاق » ومفهوم « القداسة » ، فذلك لأنه يرى
أنه قد يكون من العسير علينا أن نفهم الحياة الخلقية ان لم
نقربها من الحياة الدينية . ولو أننا رجعنا الى التاريخ لألفينا
أن الحياة الخلقية والحياة الدينية كانتا دائماً تسيران جنباً
الى جنب ، ان لم نقل بأنهما كانتا ممتزجتين امتزاجاً تاماً .
وحتى في أيامنا هذه ، فإننا لا نستطيع أن ننكر أن هذا
الاتحاد الوثيق بين الأخلاق والدين لا زال قائماً بوجه من
الوجوه ، كما يدلنا على ذلك جزع الضمائر الفردية من
شتى الحركات اللادينية باعتبارها مصدر خطر كبير على
الأخلاق . وتبعاً لذلك فإن من الواضح أن الحياة الأخلاقية
لا يمكن ولن يمكن أن تتجرد من شتى الخصائص التي كانت
مشتركة بينها وبين الحياة الدينية . وذلك لأنه حينما تكون
العلاقة بين ضربين من الوقائع وليدة اتصال عميق واتحاد
وثيق داما فترة طويلة من الزمن ، وحينما تكون القرابة بين
هذين الضربين من الوقائع مظهراً لارتباط قديم أو صلة
بعيدة العهد ، فإن من المستحيل أن تجيء اللحظة التي
ينفصل فيها الواحد منهما عن الآخر انفصالاً تاماً ، بحيث
يصبح غريباً على الآخر كل الغرابة . ولو أمكن أن يحدث هذا

الانفصال لوجب عندئذ أن يتغير كل منهما تغيراً جوهرياً
وأن ينقلب الى شيء آخر مختلف كل الاختلاف . ولكن
الواقع أن فى الأخلاق شيئاً من الدين ، كما أن فى الدين
شيئاً من الأخلاق ؛ حتى انه قد يكون فى استطاعتنا أن نقول
ان الحياة الخلقية الحالية مصطبغة تماماً بالصبغة الدينية .
وليس معنى هذا أن الطابع الدينى الذى تتميز به الأخلاق
قد بقى دائماً على ما هو عليه ، وانما يجب أن نقرر أن الطابع
الدينى للأخلاق يميل الى اكتساب صبغة أخرى مغايرة
للصبغة اللاهوتية المقترنة بالدين . وآية ذلك ان الطابع
القدسى المميز للأخلاق ليس من شأنه أن ينأى بها عن
مواطن النقد ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة الى الدين . ولكن
هذا الفارق على كل حال ليس الاً فارقاً فى الدرجة ؛ بل انه
قد أخذ يضعف فى أيامنا هذه ، بدليل أن الطابع القدسى
للأخلاق – فى نظر الكثيرين – لم يعد يتميز عن الطابع
القدسى للدين . ولعل أقوى دليل على ذلك أن الناس ما زالوا
يجزعون لكل محاولة يتراد بها تطبيع المنهج العلمى المأوف
على الأخلاق ، كأن فى اخضاع الأخلاق للعلم تدنيساً لها ،
او كأن فى دراسة الظاهرة الأخلاقية بالطرق العلمية تجنباً
على قدسيّتها وانتقاصاً لكرامتها . والواقع أن كثيراً من
المفكرين المعاصرين يجدون الشيء الكبير من الحرج فى أن

يسلّموا بأن الواقعة الأخلاقية — مثلها كمثّل غيرها من
الوقائع — يمكن أن تكون بمنأى عن المناقشات الفلسفية
باعتبارها ظاهرة موضوعية تقبل البحث العلمى^١ . وصفوة
القول أن الأخلاق لن تكون هى الأخلاق لو أنها عدمت تماما
كل طابع دينى أو كل صبغة مقدّسة^٢ .

(1) Cf. E. Durkheim: «Sociologie et Philosophie»,
pp. 51 & 68 — 70.

(2) Ibid., pp. 101 — 102.

الفصل الرابع

التفسير الاجتماعى للوقائع الأخلاقية

١. - اذا كنا قد حاولنا فى الفصل السابق ان نحدد خصائص الظاهرة الأخلاقية ، فانه لا بد لنا الآن من ان نعمل الى تفسير تلك الخصائص ، حتى نقف على السر فى وجود قواعد اخلاقية ندين لها بالطاعة لأنها مفروضة علينا على سبيل الالتزام من جهة ، وننزع نحو الأخذ بها لأنها تبدو لنا مرغوبة مُحِبَّة الى نفوسنا من جهة اخرى . وهنا نجد ان الطريقة العلمية التى يسير عليها الباحثون الاجتماعيون عادة فى تفسيرهم للظواهر الأخلاقية هى طريقة تصنيف القواعد الأخلاقية وفحصها وجردتها والعمل على تفسير الطائفة الرئيسية منها (على الأقل) بتحديد العلل التى كانت الاصل فى نشأتها ، وبيان الوظائف النافعة التى قامت او ما زالت تقوم بأدائها . ولكن مثل هذه الدراسة تستلزم التعرض لبعض الوقائع الأخلاقية المعيّنة لبيان الطريقة التى يتبعها علماء الاجتماع الأخلاقى فى تفسيرها وشرح خصائصها والكشف عن عللها ، كما فعل دوركايم مثلاً فى دراسته لظاهرة الانتحار . وأما فى هذا المجال الذى نحن بصددده ،

فقد يحسن بنا أن نبيّن الخطوط العامة للنظرية الاجتماعية في تفسير الوقائع الأخلاقية ، سائرین على المنهج الديالكتيكي الذي اتبعه دوركايم في حلّه لمشكلات الأخلاق التقليدية . ولئن كان من بعض عيوب هذا المنهج أنه يتبدى من بعض المسلمّات التي لا يُبرهن على صحتها ، إلاّ أنه قد يقودنا الى بعض النتائج التي لا تخلو من أهمية .

والمسلمّة الأولى التي هي نقطة البدء في بحثنا للمشكلة الأخلاقية تنحصر في القول بأنه لا يمكن أن تكون لدينا واجبات إلاّ نحو ضمائر ؛ أعنى أن التزاماتنا تتجه دائماً نحو أشخاص معنوية أو موجودات عاقلة . فاذا ما تساءلنا الآن عن المقصود بالأشخاص المعنوية أو الذوات الواعية كان رد دوركايم على هذا التساؤل أن الغاية التي يمكن أن يرمى إليها الفعل الأخلاقي لا تخرج عن أحد أمرين : فاما أن تكون هي الذات الفردية نفسها ، أو تكون هي الذوات الأخرى (أى غيرى من الموجودات) . والمهم الآن أن نعرف ما اذا كان في وسعنا أن نخلع طابعاً أخلاقياً على تلك الأفعال التي لا تهدف إلاّ الى مصلحة الخاصة أو التي لا تعود بالفائدة الا على شخصى الفردى . وهنا يقول دوركايم اننا لو ساءلنا الضمير الأخلاقي العام ، ولو رجعنا الى السنن الأخلاقية السائدة لدى كافة الشعوب ، لوجدنا أن ثمة اجماعاً على الاعتقاد بأن الفعل لا يكون أخلاقياً اذا كان الغرض الوحيد الذي يهدف اليه هو المحافظة على بقاء الفرد وحده دون سواه .

بقا ان هذا الفعل قد يكتسب صبغة أخلاقية اذا كنت حافظ على نفسى من أجل أسرته أو من أجل وطنى ، وأما اذا كنت لا أحافظ على نفسى الا من أجل شخصى الفردى ، فان سلوكى فى هذه الحالة لا بد من أن يكون فى نظر الرأى العام مجردا من كل صبغة أخلاقية . وقد يعترض البعض على هذا الرأى بقوله ان الأفعال التى تهدف الى تحقيق الذات أو تنمية الشخصية لا بد على كل حال من أن تكون لها قيمة أخلاقية ، ولكن فى استطاعتنا أن نرد على هذا الاعتراض بأن نقول ان تلك الأفعال لا يمكن أن تكتسب أية صبغة أخلاقية الا اذا كان ثمة نفع يعود على الآخرين من وراء تحقيقى لذاتى أو تنميتى لشخصيتى . أما اذا كنت أقوم بهذا العمل لمنفعتى الشخصية أو بدافع من المصلحة الجمالية ، كأن أنمى مواهبى الشخصية حتى يلمع اسمى أو حتى أظفر بنجاح عظيم أو حتى أخلق من نفسى عملا فنيا رائعا ، فان فعلى فى هذه الحالة لا يمكن أن يعد فعلا أخلاقيا معنى الكلمة .

ولكن اذا كان شخصى الفردى (من حيث هو كذلك) لا يصلح لأن يكون غاية لسلوكى الأخلاقى ، فهل تصلح أشخاص الآخريين لأن تقوم بهذا الدور ؟ هنا يقول دوركايم انه اذا كان الفعل الذى أقوم به حينما أعمل على المحافظة على بقائى أو تنمية شخصيتى مجردا من كل صبغة أخلاقية ، فليس ما يبرر القول بأن هذا الفعل قد يكتسب

صبغة أخلاقية حينما يكون متعلقا بشخص غيرى من الناس ،
لأنه ليس ما يدعو الى نسبة ضرب من الأولوية أو الأفضلية
لشخصية الغير بالقياس الى شخصيتى . والواقع أنه اذا
كان الفاعل الأخلاقى لا ينطوى فى نفسه على أية قوة خاصة
يستطيع بمقتضاها أن يخلع على أفعاله صبغة أخلاقية ،
فلماذا يتمتع أى فرد آخر غيره (ممن هم نظراء له)
بخاصية لا يملكها هو ؟ الحق أنه ليس بين الأفراد سوى
فارق فى الدرجة ، فلا سبيل اذن الى القول بأن غاية السلوك
الأخلاقى هى غيرى من الأفراد باعتبارهم كذلك . وبعبارة
أخرى يمكننا أن نقول انه اذا كان العمل من أجل فرد واحد
يساوى أخلاقيا صفراً ، فان العمل من أجل ١٠٠ فرد لا بد
من أن يساوى أيضاً صفراً ، لأن أى انسان لا بد من أن
يعدل أى انسان آخر ، أو أية مجموعة عديدة من الأفراد .
وما دام كل فرد على حدة هو أعجز من أن يخلع على
السلوك صبغة أخلاقية ، لأنه لا يملك فى ذاته أو بذاته أية
قيمة خلقية ، فان أية كمية من الأفراد لن تملك فى ذاتها
أو بذاتها مثل هذه القيمة .

١١ - أما وقد استبعدنا الذات الفردية من دائرة
الغايات الأخلاقية ، كما استبعدنا أيضاً ذوات الآخرين
باعتبارهم مجموعة من الأفراد ، فلم يَبْقَ الا أن تكون غاية
النشاط الأخلاقى ذاتاً نوعية خاصة تتألف من تجمع

الذوات الفردية على شكل خاص ، وتلك هي « الذات الجماعية » أو « العقل الجمعي » . ولو كانت شخصية الجماعة هي مجرد حاصل جمع الأفراد ، أو كانت مجرد مجموعة عددية من الذوات ، لما كان لها من القيمة الأخلاقية أكثر مما للعناصر التي تتركب منها (وهذه كما نعرف لا تنطوي في ذاتها أو بذاتها على أية قيمة أخلاقية) . فلا بد إذن من القول بأن « المجتمع » هو حقيقة متميزة عن الأفراد الذين يتألف منهم ، لأن من تجمعهم تنشأ حقيقة جديدة لها من القيمة ما ليس للعناصر التي تتألف منها . وهذا ما عبر عنه زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية بقوله : « انه اذا كان ثمة أخلاق ، أعني مجموعة من الواجبات والالتزامات ، فذلك لأن المجتمع يمثل شخصية أخلاقية متميزة كـيفياً عن الشخصيات الفردية التي ينطوي عليها والتي يتألف من تجمّعها على شكل مركب جديد . »^١ ومعنى هذا انه ان كان العمل من أجل الآخرين عملاً أخلاقياً ، فذلك لأن من تجمّعهم تنشأ حقيقة جديدة هي « الذات الجماعية » التي تملأ بكثير على شتى الذوات الفردية التي تتألف منها .

ولو أمعنا النظر الآن في هذه البرهنة التي يسوقها

(1) Cf. E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », p. 74.

دوركايم للتدليل على وجود « ذات جماعية » أو « عقل جمعى » لوجدنا أنها تشبه الى حد كبير طريقة كنت في اثبات وجود الله . والحق أنه اذا كان كنت قد افترض وجود الله ، لأن الأخلاق لن تقوم لها قائمة أو لن تكون مقبولة عقلا بدون هذا الفرض ، فان دوركايم هو الآخر يفترض وجود مجتمع متميز تمايزاً نوعياً عن الأفراد ، لأنه ان لم يكن ثمة مجتمع ، فان الأخلاق ستكون غير ذات موضوع ، كما أن الواجب نفسه سيعدم عندئذ كل نقطة ارتكاز . وليس أدل على صحة هذا الفرض من أن الأخلاق لا تبدأ في نظر الرأى العام الا حينما توجد روح النزاهة والتجرد من الغرض والاخلاص في النية . ولكن التجرد من الغرض لا يكون ذا معنى الا حينما تكون للذات التى نخضع لها ونخلص في سبيلها قيمة أعلى وأسمى مما لنا نحن الذوات الفردية . وليس في عالم التجربة ذات تملك حقيقة أخلاقية أخصب وأغنى مما تملكه « الجماعة » ؛ فلا بد من أن يكون « المجتمع » هو دعامة الأخلاق وأساس الحياة الخلقية ، بوضفه الغاية القصوى لكل نشاط أخلاقى .

أما اذا احتج البعض بقوله ان الذات العليا التى تعلو على شتى الذوات الفردية ، والتى تصلح وحدها دون سواها لأن تكون غاية النشاط الأخلاقى ، إنما هى « الذات الالهية » ، فان دوركايم يرد على هذا الاعتراض بقوله ان فكرة الله نفسها لا تخرج عن كونها صورة رمزية ابدالية

للمجتمع . واذا كان المؤمن ينحنى لله اجلالا وتعظيما ، لانه يعتقد أنه يستمد من الله وجوده عامة ، ونفسه أو وجوده الروحي خاصة ، فاننا لهذه الأسباب عينها لا بد من أن نكن الجماعة مثل هذا الشعور بوصفها المصدر الذى نستمد منه كل أسباب وجودنا . ومعنى هذا أن دوركايم يستبدل بفكرة الله فكرة « المجتمع » باعتباره الحقيقة الروحية التى بها نوجد ونحيا ونتحرك . ولا يفهم أمام المدرسة الاجتماعية الفرنسية « المجتمع » على أنه مجرد جهاز عضوى يقوم بمجموعة من الوظائف ، بل هو يرى فيه ينبوع الحياة الأخلاقية ومصدر الاشعاع الروحي . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة : « اتنا لنتقص من قدر المجتمع اذا لم نر فيه سوى جسم عضوى يقوم بأداء بعض الوظائف الحيوية ، فى حين أن ثمة روحاً تشيع فى هذا الجسم ، وهذه الروح انما هى مجموع المثل العليا الجمعية »¹ .

ومهما يكن من شىء فان الأخلاق فى نظر دوركايم لا تبدأ الا حيث تبدأ الحياة الجماعية ، لأن النزاهة والاخلاص عندئذ يمكن أن يكتسبا معنى ودلالة . وليس الانسان كائنا اخلاقيا الا لانه يعيش فى جماعة ؛ حتى أننا لو نجحنا فى القضاء على الحياة الاجتماعية ، لقضينا فى الوقت نفسه على

(1) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie, Ch. III., p. 136.

الحياة الأخلاقية ، لأنها عندئذ ستكون غير ذات موضوع ' .
 - وحينما يقرر دوركايم انه لا يمكن أن تكون ثمة أخلاق بدون « مجتمع » ، فانه يعنى بذلك أن حياة الجماعة هي التي تخلق الالزام الخلقى ، وهي التي تجعل للنشاط الأخلاقى غاية يهدف اليها . حقا ان هناك جماعات مختلفة قد نستطيع أن نقيم بينها ضرباً من التفرقة التي تقوم على أساس من التصاعد الطبقي ، فنتحدث عن الأسرة والنقابة والحزب والمدينة والوطن والجماعات الدولية . . . الخ ، ولكن الذى يعيننا من أمر هذه الجماعات المختلفة أنها تشترك جميعاً فى الزام الفرد بالاخلاص لها ، والعمل بنزاهة من أجلها ، والتجرد من الأهواء فى سبيل خدمتها . فالحياة الأخلاقية انما تبدأ من حيث يوجد التعلق بالجماعة ، مهما كان نوعها ، ومهما كان حظها من الضيق أو السعة ، ومهما كانت درجتها من البساطة أو التعقد .

وهكذا قد يكون فى استطاعتنا الآن أن نعود الى تلك الأفعال التي أنكرنا عليها كل طابع أخلاقى ، لكى نرد اليها اعتبارها ، بشرط أن نربطها بحياة الجماعة وغايات العقل الجمعى . وان القارئ ليذكر أننا قد ذهبنا الى أن مصالحة

(1) E. Durkheim : «De la Division du Travail Social. », p: 443.

الآخرين لا يمكن أن تنطوى على صبغة أخلاقية أكثر من مصلحة الفرد ، ولكن من المؤكد أنه اذا نظر الى الغير باعتباره مشاركا في حياة الجماعة ، أو بوصفه عضواً في الجماعة التي نحن مرتبطون بها ، فانه لا بد من أن يكتسب في نظرنا نفس الكرامة التي تتصف بها الجماعة ، وبالتالي فاننا لا بد من أن نحبه ونقدره ونعمل على تحقيق مصالحته . فالتمسك بأهداب الجماعة إنما هو في صميمه تمسك بأهداب المثل الأعلى الاجتماعي ، وليس من شك في أن هناك بضعة من هذا المثل الأعلى في كل فرد منا ؛ فلا بد اذن من أن يكون لكل فرد منا حظه من ذلك الاحترام الديني الذي يثريه في نفوسنا المثل الأعلى الاجتماعي . وتبعاً لذلك فان التعلق بالجماعة ينطوى بطريقة غير مباشرة (وان كانت ضرورية) على التعلق بالأفراد . - - - - -
 وحينما يكون المثل الأعلى للمجتمع هو بمثابة صورة جزئية خاصة من المثل الأعلى الانساني ، أو حينما يختلط طراز المواطن بالطراز العام للانسان ، فان التعلق بالمجتمع يصبح عندئذ تعلقاً بالانسان من حيث هو انسان . ومن هنا فقد يكون في استطاعتنا أن نفهم السر في ذلك الطابع الأخلاقي الذي ننسبه عادة الى عواطف « المشاركة الوجدانية » فيما بين الأفراد ، وما قد يترتب عليها من أفعال يكون الدافع اليها هو التعاطف مع الغير . حقا ان مشاعر التعاطف أو المشاركة الوجدانية لا تكون في ذاتها

عناصر أصيلة داخلية في صميم تركيب المزاج الأخلاقي ، ولكنها بلا شك متصلة اتصالاً وثيقاً بشتى النوازع الأخلاقية الجوهرية حتى أن انعدامها في بعض الأحيان قد يكفي للحكم على السلوك بأنه مجرد من الصبغة الأخلاقية . والواقع أنه حينما يحب الفرد وطنه ، أو حينما يحب الإنسانية ، فإنه لن يكون في وسعه عندئذ أن يشهد آلام أخوته في الإنسانية دون أن يشعر بالحاجة الى مد يد المعونة اليهم . ولكن ما يربطنا أخلاقياً بالغير ، ليس هو ما يكون فردية هذا الغير ، بل إنما هو الهدف الأسمى الذي يسعى نحوه الآخرون ، أو الغاية القصوى التي يعملون في سبيلها . وإذا كان اخلاص العالم ونزاهته ، وتفانيه في خدمة العلم ، قد تكتسب في نظرنا صبغة أخلاقية ، فما ذلك لأن البحث عن الحقيقة يعدّ في حد ذاته ولذاته عملاً أخلاقياً ، بل لأن العالم قد يخدم بعلمه المجتمع أو قد تعود كشوفه العلمية بالنفع على الإنسانية¹ .

واذن فإن المجتمع ، في رأى علماء الأخلاق الوضعية ، هو الغاية القصوى لكل نشاط أخلاقي . ولا يقتصر علماء الاجتماع الخلقى على القول بأن المجتمع يعمل على شتى

(1) Cf. E. Durkheim : (Sociologie et Philosophie), Ch. II., pp. 76 — 77 .

الضمائر الفردية (وان كان في الوقت نفسه باطنياً فيها بمعنى من المعاني) ، بل هم يقررون أيضاً أن للمجتمع كل خصائص « السلطة الأخلاقية » التي توجب الاحترام . والمهم الآن أن نعرف كيف أن المجتمع يجمع بين هاتين الناحيتين ، ، فيبدو لنا من جهة بمثابة « الخير » الذي نرغب فيه ونطمح اليه ، ويبدو لنا من جهة أخرى بمثابة « السلطة » التي تلزمنا وتفرض علينا بعض الواجبات . وهذه الحقيقة المزدوجة – ان صحت – هي التي ستكفل لنا فهم خصائص الظاهرة الخلقية ، وتفسير الأصل في طابعها المزدوج الذي بدا لنا أقرب ما يكون الى التناقض .

١٢ – فاذا ما نظرنا بادىء ذي بدء الى علاقة الفرد بالجماعة ، وجدنا أن المجتمع يتخذ في نظر الضمائر الفردية صورة « غاية عليا » أو « هدف أسمي » . والواقع أن المجتمع حقيقة شاملة تطوى في ثناياها شتى الأفراد ، كما أنه يعلو على الفرد الواحد من كل وجه . ولا تنحصر قوة المجتمع في ضخامته المادية باعتباره وليد اتحاد القوى الفردية جميعاً ، وإنما تنحصر قوته في عظمته الأخلاقية . وان الكون ليعلو على الفرد من كل وجه ، فضلاً عن أنه يملك من القوى ما يستطيع معه أن يسحق الأفراد ، ولكن الكون مع ذلك ليس بحقيقة أخلاقية . أما المجتمع فانه شيء آخر غير مجرد قوة مادية ، لأن المجتمع في صميمه قوة أخلاقية

عظيمة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن المجتمع لا يعلو علينا مادياً فحسب ، وإنما هو يعلو علينا أخلاقياً أيضاً . ولو أننا نظرنا الى ما نسميه باسم « الحضارة » لوجدنا أن هذا التراث البشرى الهائل إنما هو من فعل التعاون الذى حققته جماعات من الأفراد المشتركين والأجيال المتعاقبة . فالحضارة فى صميمها هى عمل اجتماعى محض . ومعنى هذا أن المجتمع هو الذى خلق الحضارة ، وهو الذى يحافظ عليها ، وهو الذى يسلمها وديعة أمينة الى الأجيال اللاحقة . ونحن إنما نتسلم الحضارة من يد المجتمع . وليست الحضارة فى الحقيقة سوى مجموع « الخيرات » التى نعلق عليها أهمية كبرى ؛ أعنى أنها جماع القيم الانسانية العليا . فاذا عرفنا أن المجتمع هو خالق الحضارة وحارسها فى الآن نفسه ، واذا عرفنا أيضاً أن المجتمع هو القنطرة التى تعبر عليها الحضارة حتى تصل اليها ، أمكننا أن نفهم لماذا يبدو لنا المجتمع بصورة حقيقة أخصب وأسمى من حقيقتنا ؛ حقيقة يصدر عنها كل ما له قيمة فى نظرنا ، ولكنها تعلو علينا وتندّ عنا من كل الوجوه ، لأننا لا نستطيع أن نحيط الا بجانب ضئيل من تلك الكنوز العقلية والخلقية التى تنطوى عليها . وكلما تقدم بنا ركب التاريخ ، بدت لنا الحضارة الانسانية تراثاً ضخماً هائلاً مُعقّداً ، وبالتالى زاد شعور الضمائر الفردية بسمو الحضارة وعلوها على شتى الأعمال الفردية أو الجهود

الخاصة . وهكذا قد يكون في وسعنا أن نقول أن الفرد في المجتمع الحديث يشعر شعوراً واضحاً بأن الجماعة تعلو عليه . وفي حين أن الفرد في القبيلة الاسترالية (مثلاً) يحمل بين جانبيه **كل** تراث حضارته القبلية ، نجد أن الفرد في المجتمع الحديث لا يحمل من الحضارة التي ينتسب إليها إلا النزر اليسير .

بيد أننا لا بد من أن نأخذ بقسط – ولو ضئيل – من الحضارة التي نستظل بظلها ، وذلك لأننا نحمل بين جنباتنا تراث الأجيال السابقة . والواقع أن المجتمع ليس مجرد حقيقة تعلو علينا فحسب وإنما هو أيضاً حقيقة باطنة فينا ، ونحن نستشعر وجودها باعتبارها كذلك . فالمجتمع **« باطن »** فينا بمعنى ما من المعانى ، لأنه لا يمكن أن يحيا إلا فينا وبنا . أو ربما كان الأصح أن نقول – على حد تعبير دوركايم – أن المجتمع هو نحن أنفسنا ، أو هو خير ما فينا ، ما دام الانسان لا يكون انساناً إلا بقدر ما يكون متحضراً . ولو أننا أنعمنا النظر في الموجد البشري ، لوجدنا أن ما يجعل منه انساناً بمعنى الكلمة إنما هو ذلك القدر المعين الذى يستطيع أن يتمثله من مجموع الأفكار والعواطف والمعتقدات ومبادئ السلوك التى نطلق عليها اسم **« الحضارة »** . وهذا ما أثبتته روسو منذ زمن بعيد ، فقد أظهرنا هذا المفكر على أننا لو انتزعنا من الانسان كل ما جلبه له المجتمع ، لما بقى منه سوى موجد حسي لا يكاد يتميز عن الحيوان . ولولا

اللغة التى هى ظاهرة اجتماعية أولا وقبل كل شىء ،
 لأصبحت الأفكار العامة أو المجردة ضرباً من المستحيل ،
 ولما قامت للوظائف العقلية العليا أية قائمة . والحق انه لو
 خُلِّى بين الانسان وبين نفسه ، لرائت عليه القوى الطبيعية
 واستعبدته ؛ ولكن الانسان قد نجح فى أن يتحرر من أسر
 القوى الطبيعية ، وأن يكون لنفسه شخصية حرة مستقلة ،
 لأنه استطاع أن يحتوى بقوة نوعية خاصة ، ألا وهى « القوة
 الجمعية » التى تعد بمثابة قوة هائلة ، لأنها وليدة اتحاد سائر
 القوى الفردية ، مع كونها فى الوقت نفسه قوة عقلية
 وأخلاقية تملك من البأس ماتستطيع معه أن تلغى اثر الطاقات
 الطبيعية المجردة من عنصرى العقل والأخلاق . وليس ماينع
 الفلاسفة من أن ينادوا بأن للانسان حقه فى الحرية ؛ ولكن
 مهما كان من أمر أدلتهم وبراهينهم العقلية ، فان أحداً
 لا يستطيع أن ينكر أن هذه الحرية لم تصبح حقيقة واقعة
 الا فى المجتمع وبالمجتمع .

وماذا عسى أن تكون « الحرية » ، ان لم تكن ذلك الكسب
 الذى يحققه الفرد بفضل المجتمع ؟ ان الفلاسفة ليتحدثون
 عن حقوق الفرد وحياته ، ولكن هذه الحقوق وتلك الحريات
 ليست أموراً باطنة فى صميم الطبيعة الخاصة بالفرد من
 حيث هو كذلك . وآية ذلك أننا لو حللنا التكوين الطبيعى
 للانسان لما وجدنا فيه أى شىء يمكن أن يبرر ذلك الطابع
 المقدس الذى ننسبه اليه ، والذي بمقتضاه نخلع عليه تلك

الحقوق . ولكن المجتمع هو الذى خلق على الفرد الانسانى ذلك الطابع المقدس ، وهو الذى أضفى عليه تلك القيمة ، وهو الذى جعل منه أجدر الأشياء بالاحترام وأولاهها بالاجلال . وان البعض ليتحدث عن التحرر التدريجى للفرد ، ظنا منه بأن فى ذلك تحللا للرابطة الاجتماعية ، وانتزاعاً للفرد من قلب الجماعة ، ولكن الحقيقة أن الصلة موجودة ، وان اتخذت شكلا آخر أعمق وأخصب . ومهما علت صيحات الداعين الى التحرر من أسر المجتمع ، فان الفرد لا بد من أن يظل خاضعاً للجماعة ، لأن هذا الخضوع نفسه هو الشرط الضرورى لتحرره . وذلك لأن « التحرر » (بالقياس الى الإنسان) إنما يعنى أولاً وبالذات التحلل من اسار القوى الطبيعية الغاشمة العمياء المجردة من كل عقل . بيد أنه ليس فى وسع الانسان أن يصل الى هذه الغاية الا اذا عمل على معارضة تلك القوى بقوة أخرى أعظم منها (لأنها تتمتع بنعمة العقل) ، وتلك هى قوة المجتمع التى يلوذ بها الفرد ويستظل بظلها . ولا شك أن الفرد حينما يلتمس حماية المجتمع فانه يضع نفسه بمعنى من المعانى تحت سيطرة المجتمع ، ولكن خضوع الفرد للجماعة هو نفسه أداة تحرره^١ .

وهكذا يتضح لنا أن الفرد حينما يتعلق بالمجتمع ويؤثره

(1) Ibid., pp. 79. & 105 — 6.

بحبه ، فانه إنما يتعلق بنفسه ويؤثرها بحبه . ما دام المجتمع هو منّا بمثابة الحقيقة العليا التي لا نستطيع أن نعيش بدونها ، أو التي لا نملك أن ننكرها دون أن ننكر في الوقت نفسه ذواتنا . والواقع أن الانسان لا يستطيع أن يخرج من المجتمع ، دون أن يخرج في الوقت نفسه من انسانيته . وسواء قلنا ان الحضارة نعمة كبرى عادت بالخير على الانسانية ، أم قلنا انها نقمة عظيمة جلبت عليها كل شر وفساد ، فان من المؤكد أننا لا بد منسائمون بأنه لم يعد في وسع الانسان المتحضر أن يتنازل عن حضارته ، دون أن يتنازل في الوقت نفسه عن صميم وجوده . وتبعاً لذلك فانه لا موضع للتساؤل عما اذا كان في وسع الانسان المتحضر أن يحيا خارج المجتمع أم لا ، وانما المشكلة هي معرفة نوع الجماعة التي يريد الانسان أن يحيا بين ظهرانيها . وصفوة القول أن المجتمع يمثل غاية سامية تعلو علينا من جهة ، ولكنه يظهر لنا بمظهر الشيء الخيّر المرغوب فيه من جهة أخرى ، نظراً لأنه كامن فينا متأصل في أعماق وجودنا . وهذا هو السبب في أن علماء الاجتماع الأخلاقي يذهبون الى أن المجتمع يتسم بشتى السمات التي ننسبها في العادة الى الغايات الأخلاقية .

١٣ - بيد أن المجتمع ليس مجرد شيء طيب مرغوب فيه ، أو مجرد خير أسمى نسعى نحو التعلق به ، وانما هو أيضاً « سلطة أخلاقية » تأمرنا وتفرض علينا بعض

الواجبات . واذا كان البعض قد شاء أن يرفض ابتداءً مفهوم « السلطة الأخلاقية » ، فإن دوركايم يقرر أن المقصود بهذا اللفظ الإشارة الى ذلك الطابع الذى ننسبه الى موجود اسمى (واقعياً كان أم مثالياً) ، ننظر اليه باعتباره قوة اخلاقية تعلو على قوانا لفردية . والطابع المميز لكل سلطة اخلاقية هو كونها تنتزع احترامنا ، فتضطرنا الى أن نأخذ انفسنا بأوامرها والزاماتها . واذن فليس بدعاً أن يكون المجتمع هو نفسه « سلطة أخلاقية » ، ما دام لديه من القوة ما يستطيع معه أن يخلع على بعض قواعد السلوك هذا الطابع الالزامى الذى يميز الواجب الأخلاقى .

ولو أننا أمعنا النظر فى شتى القواعد الأخلاقية ، لوجدنا انها جميعاً من نتاج مجموعة من العوامل الاجتماعية المحددة . وقد دلتنا التجربة على أن كل الأنظمة الأخلاقية المتبعة لدى الشعوب المختلفة انما تقوم بمجموعة من الوظائف المحددة فى صميم التنظيم الاجتماعى لتلك الشعوب . فهذه الأنظمة وثيقة الصلة بطبيعة كل مجتمع ، ونوع تنظيمه الاجتماعى ، بحيث أن كل تغير فى هذا التنظيم لا بد من أن يستتبعه بالضرورة تغير مماثل فى تلك الأنظمة . وقد كان الباحثون فى وقت من الأوقات يفسرون اختلاف المذاهب الأخلاقية وتعدد الأنظمة الخلقية باعتباره مظهراً من مظاهر جهل الناس أو ضعف بصيرتهم ، ولكن التاريخ قد أظهرنا على أن لكل مجتمع (بصفة عامة) من الأخلاق ما هو أهل له ،

أو ما هو في حاجة إليه ، بحيث أن قيام أية أخلاق أخرى في هذا المجتمع ليس مجرد ضرب من المستحيل فحسب ، وإنما هو بمثابة موت محقق لهذا المجتمع ان هو حاول ممارستها بالفعل . ولا تخرج الأخلاق الفردية عن هذا القانون ، فانها هي الأخرى اجتماعية في صميمها . والواقع أن ما تأمرنا تلك الأخلاق بتحقيقه إنما هو النموذج المثالي للانسان على نحو ما تتصوره الجماعة التي ننتسب اليها ، ولا شك أن كل جماعة إنما تتصور المثل الأعلى على صورتها ومثالها . وآية ذلك أن المثل الأعلى الأثيني أو المثل الأعلى الروماني قد كان وثيق الصلة بالتنظيم الاجتماعي الخاص بهذه المدينة أو تلك . وهذا النموذج المثالي الذي تطالب الجماعة أفرادها بالعمل على تحقيقه إنما هو حجر الزاوية في كل نظامها الاجتماعي ، ان لم نقل بأنه هو الدعامة التي تقوم عليها وحدة تلك الجماعة نفسها .

فاذا ما عاودنا النظر الآن في الطابعين المميزين للظاهرة الأخلاقية ، وجدنا أن ثمة وحدة تجمع بينهما باعتبارهما مظهرين متكاملين لحقيقة واحدة ألا وهي «الحقيقة الجمعية» . فمن الناحية الأولى يمكننا أن نقول ان المجتمع يملئ أوامره علينا ، لأنه قوة خارجة عنا عالية علينا ، ولأن بيننا وبينه من البون الشاسع أخلاقياً ما يجعل منه سلطة تدعن لها ارادتنا . ومن الناحية الثانية يمكننا أن نقرر أن المجتمع باطن فينا ، ان لم يكن هو صميم كياننا ، ولهذا فاننا نتعلق به

ونؤثره بحبنا ونرغب في الاتحاد به . ولكن مهما حاولنا ، فاننا لن نستطيع أن نمتلك المجتمع بكليته ، لأنه كما قلنا حقيقة تعلو علينا وتندء عنا ، ومن هنا فان نزوعنا نحوه لا يخلو مطلقاً من جهد ارادى يصطرع فيه الانسان مع طبيعته الفردية .

وأخيراً قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند ذلك الطابع القدسى الذى يميز عادة شتى الموضوعات الأخلاقية ، حتى نفهم السر فى تلك « الصبغة الدينية » التى طالما اصطبغت بها الأخلاق . وهنا يقول دوركايم ان ثمة ملاحظة أولية تفرض نفسها علينا بادية ذى بدء ، وتلك هى أنه ليس للموضوعات من قيمة بذاتها ، لأن الموضوعات الاقتصادية نفسها لا تتمتع بأية قيمة موضوعية باطنة فى ذاتها . واذا كانت هناك نظرية اقتصادية قديمة تقول بأن ثمة قيمة موضوعية باطنة فى صميم الأشياء ، ومستقلة عن تصوراتنا الشخصية (أو الذاتية) ، فان هذه النظرية اليوم لم تعد تلقى قبولا من علماء الاقتصاد أنفسهم . والواقع أن القيم هى من نتاج الراى ، لأنه ليس للأشياء من قيمة الا بالقياس الى حالات الوعى أو الشعور . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : انه حينما كان العمل اليدوى محتقراً ، فان القيمة التى كانت تُضفى عليه ، وبالتالي الأجر الذى كان يكافأ به ، كأن أدنى بكثير مما يظفر به العمل اليدوى فى الوقت الحاضر . والأمثلة على صحة هذا الراى عديدة لا حصر لها .

فاذا ما نظرنا الآن الى المسائل الأخلاقية ، وجدنا أنها لا تكاد تختلف من هذه الناحية عن المسائل الاقتصادية . وآية ذلك أننا حينما نخلع على بعض الموضوعات الأخلاقية طابعاً مقدساً ، فإن كل ما نعينه بذلك أن لها قيمة فريدة لا نظير لها في أية قيمة من القيم البشرية الأخرى . ومعنى هذا أن الشيء المقدس إنما هو الشيء الذى يكون نسيج وحدته ، والذى لا يكون بينه وبين غيره أى عنصر مشترك . ولا ريب أن للموضوعات الأخلاقية مثل هذا الطابع ، لأن الناس فى كل زمان ومكان قد دأبوا على الفصل بين القيمة الأخلاقية وشتى القيم الاقتصادية ، بل هم لم يقبلوا يوماً أن يدخلوا القيمة الأخلاقية فى عداد القيم الزمنية المحضة . حقا أننا فى بعض الظروف قد نلتمس العذر للانسان الذى يضحى بواجبه فى سبيل الاستبقاء على حياته الخاصة ، معللين هذا المسلك بأنه مظهر للضعف البشرى ، ولكن أحداً منا لا يمكن أن يجرؤ على القول بأن هذا المسلك مشروع أو أنه جدير بالتقدير . ومع ذلك فإن الحياة هى من بين شتى الخبرات الدنيوية ، أعزها لدينا وأغلاها علينا ، ما دامت هى الشرط الضرورى لكل ما عداها من خيرات .

والحق أنه إذا كان الموضوع الأخلاقى نسيج وحده ، فإنه لا بد أيضاً من أن يكون للعاطفة الخاصة التى تحدد قيمته هذا الطابع عينه ، أعنى أنها لا بد من أن تكون فريدة

فى نوعها بين شتى النوازع البشرية الأخرى ، وبالتالى فانها لا بد من أن تكون ذات طاقة خاصة تؤكد تميزها عن غيرها من مظاهر النشاط الانسانى . وهذا الشرط متوافر بكل وضوح فى « العواطف الجمعية » ؛ لأنه لما كانت تلك العواطف هى صدى يتردد فى أعماق نفوسنا منبعثاً من الجماعة ، فانه ليس بدعا أن يكون لصوتها فى ضمائرنا نغمة أخرى مغايرة تماماً لنغمة الأصوات المنبعثة من العواطف الفردية المحضة . ولا غرو ، فان العواطف الجمعية تناديننا من علر ، وتنبعث الينا صادرة من فوق ، فهى تحمل معها قوة المصدر الذى صدرت عنه ، ونفوذ السلطة العليا التى انبعثت منها . ومن هنا فان الأمور التى ترتبط بها تلك العواطف ، لا بد من أن تصطبغ بهذه الصبغة عينها ، فتكتسب فى نظرنا قوة وسطوة ، وتقترن فى أذهاننا بذلك المصدر العلوى الذى صدرت عنه : وهكذا يعزل الضمير البشرى مسائل الأخلاق عن غيرها من المسائل ، مُصنِفاً عليها طابعا مقدساً ينأى بها عن كل ما عداها من وقائع الشعور .

ولعلّ فى وسعنا الآن أن نفهم السر فى ذلك الطابع المقدس الذى ننسبه فى العادة الى « الشخص الانسانى » : فهذا الطابع فى الحقيقة ليس شيئاً باطنا فى صميم الطبيعة البشرية ، كما وقع فى ظن أولئك الذين ينسبون الى الفرد البشرى قداسة فطرية ترجع الى أن الانسان قد خلق على صورة الله ومثاله ، وانما هو من خلق المجتمع الذى

قدّس الفرد فأكسبه قيمة ليست له بالطبيعة . ولو أننا
حلّلنا الانسان على نحو ما يكشف عنه العلم التجريبي ،
لما وجدنا فيه أى عنصر من عناصر القداسة ، لأن كل ما فيه
« زمنى » خاضع للتجربة . ولكن ثمة عوامل اجتماعية
لا موضع لتحليلها هنا قد عملت على تقديس الشخص
الانسانى فى نظر الشعوب المتمدينة ، فأصبح الانسان أسمى
ما فى الطبيعة ، واكتسب قيمة لا نظير لها . وبعبارة أخرى
يمكننا أن نقول ان تلك الهالة المقدسة التى تحيط بالانسان
فتجعل له حرمة لا ينال منها شئء ليست شيئاً فطرياً يملكه
الانسان بالطبيعة ، وانما هى المظهر الموضوعى لاحترام
المجتمع وتقديسه لكل فرد من أفراده . ومن هنا فانه
لا موضع للقول بوجود تعارض جوهري بين الفرد والمجتمع ،
ما دامت الفردية الأخلاقية أو عبادة الفرد البشرى هى
نفسها من خلق المجتمع . والواقع أن المجتمع هو الذى
جعل من تلك العبادة سنّة أو نظاماً ، وهو الذى خلق من
الانسان الهاً أصبح هو منه بمثابة الخادم أو العبد .

وهنا قد يكون فى وسعنا أن نبدد وهماً طالما علق بنظرة
الناس الى المدرسة الفرنسية : فقد ظن البعض أن دوركايم
لم يجعل للحياة الأخلاقية غاية عليا تهدف اليها ، لأنه
حصرها فى دائرة ضيقة هى دائرة « المجتمع » بضعفه
ونقصه ومظاهر انحطاطه . ولا شك أن منشأ هذا الوهم
انما هو اعتقاد الكثيرين بأن المجتمع ان هو الا مجموعة

الأفراد الذين تتألف منهم الجماعة ، ورقعة الأرض التى يشغلونها . ولكن المجتمع فى الحقيقة هو أولا وقبل كل شىء مجموعة هائلة من الأفكار والمعتقدات والعواطف التى تتحقق بواسطة الأفراد ، وفى مقدمة هذه الأفكار فكرة « المثل الأعلى الأخلاقى » التى هى حجر الزاوية فى بناء المجتمع نفسه . واذن فان الفرد حينما يريد المجتمع ، فانه فى الواقع انما يريد هذا المثل الأعلى ، بحيث أننا قد نؤثر زوال المجتمع باعتباره حقيقة مادية ، عن أن نتنكر لذلك المثل الأعلى الذى يمثلّه . وهكذا نعود فنقول ان المجتمع هو مركز اشعاعات عقلية وأخلاقية تمتد فى دوائر بعيدة المدى . ونحن نشعر بهذه الحقيقة شعوراً واضحاً فى فترات الأزمات بصفة خاصة ، حينما تطوى الأفراد حركة جماعية مشتركة ، فتعلو بهم فوق أنفسهم ، وتسمو بهم الى مستوى ما كان يمكن أن يبلغه كل واحد منهم بمفرده . ومعنى هذا أن من تجمع الأفراد وتعاونهم وتفاعلهم تنشأ حياة عقلية جديدة ، تنتقل بمشاعرنا وضمائرنا نحو عالم ما كان يمكن أن نكون عنه أدنى فكرة ، لو أننا ظللنا نعيش فرادى منعزلين .

الفصل الخامس

الفن الأخلاقي الاجتماعي

١٤ - اذا كنا قد حاولنا في الفصل السابق أن نلم المامة
- سريعة بالأسس النظرية العامة التي قام عليها التفسير
الاجتماعي للأخلاق ، فذلك لأن علم الاجتماع الأخلاقي قد
وجد نفسه مضطرا بادىء ذى بدء الى أن يحدد موضوعه
ويشرح مبادئه ويحصر دائرة بحثه ويبين الفروق بينه وبين
غيره من الدراسات الأخلاقية . ومعنى هذا أن الاجتماع
الأخلاقي لم يجد بداً من أن يثبت حقه في الوجود ، باقتحام
الميدان الفلسفي الذي تناقش فيه المبادئ ، دون الاقتصار
على البحوث الوضعية التي تدرس فيها المسائل الجزئية
والموضوعات الخاصة . ولكن هذا لا يعنى أن دوركايم مثلاً
قد وقف عند دراسة تلك المبادئ العامة ، بل ان كل من
يتتبع الجهود التي قام بها امام المدرسة الاجتماعية الفرنسية
ليجد أنه قد كرّس الجانب الأكبر من نشاطه العلمي لدراسة
المشكلات الأخلاقية دراسة علمية وضعية . وسواء تصفحنا
كتابه في « تقسيم العمل الاجتماعي » أو كتابه في دراسة
مشكلة « الانتحار » ، أو مصنفه الضخم في « الأشكال

الأولية للحياة الدينية » ، فاننا لن نجد في كل مؤلف من هذه المؤلفات الا محاولة علمية من أجل اللقاء بعض الأضواء على ماهية الأخلاق ، والدور الذي تقوم به في المجتمعات ، والأسلوب الذي تتكون وتتطور على نحوه معبرة عن آمال تلك المجتمعات . وذن فقد لا نكون مغالين اذا قلنا ان كل أو جل الدراسات التي قام بها دوركايم انما تتصل عن طريق مباشر أو غير مباشر بالاجتماع الأخلاقي . ولكن المهم أن دوركايم لم يرد لتلك الدراسات الا تتعدى دائرة البحث النظري ، بل هو قد وضع نصب عينيه منذ البداية أن يصل الى نتائج عملية ، وأن يقدم للنشاط الاجتماعي توجيهات صائبة فعالة . وهكذا الحال مثلا بالنسبة الى علم الاجتماع الأخلاقي ، فان دراسة الوقائع الأخلاقية هي الدعامة الصحيحة التي يمكن أن يقوم عليها فن أخلاقي اجتماعي يمهّد السبيل الى التعديل من مجرى تلك الوقائع الأخلاقية أو العمل على تقويم الآراء الخلقية أو التدخل في سير الظواهر الاجتماعية كلما دعت الحاجة .

بيد أن دوركايم حريص على أن يبين لنا أنه لا سبيل الى تحقيق أية غاية عملية الا عن طريق الدراسة العلمية والبحث الوضعي . ولهذا فاننا نجده يحاول جاهداً في كل دراساته الاجتماعية أن ينسأى بنفسه عن الأحكام النظرية السريعة ، والتعميمات الصوفية الغامضة ، وكل ما من شأنه أن يهوى بالعقل الانساني الى أغوار اللامعقول ، واضعاً

نصب عينيه دائما أن يكشف لنا عن طريق النتائج الدقيقة لبحوثه العلمية المتوالية ، خطأ أولئك الذين يزعمون أن العلم قد برهن على افلاسه في دائرة الأخلاق . ومن هنا فقد يكون في وسعنا أن نقول مع بوجليه أن دوركايم لم يرد أن يتحدث في موضوع الأخلاق حديث الفيلسوف ، بل هو قد أراد أن يتحدث حديث العالم المتخصص^١ .

ولننظر مثلا الى دراسة دوركايم لظاهرة تقسيم العمل الاجتماعي ، حتى نرى كيف يستخلص زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية من تلك الظاهرة الاجتماعية لأساسية الطابع الأخلاقي الذي يكمن من ورائها . وهنا يبين لنا دوركايم عن طريق الملاحظة الوضعية كيف أنه لا يمكن أن تقوم حياة اجتماعية من تلاصق مجموعة من الأفراد ، أو تجاور مجموعة من الناس ، لنفس السبب الذي من أجله لا يمكن أن يتألف جهاز عضوي أو كائن حي من اضافة مجموعة من الخلايا بعضها الى البعض الآخر . ولواقع أن الحياة تستلزم قيام بعض العلاقات المحددة أو الروابط الخاصة . وتقسيم العمل إنما هو الذي ينوع من تلك الروابط أو العلاقات ويجعلها من التماسك بحيث يستحيل على الفرد أن يحيا في عزلة عن الآخرين . ولهذا يقرر دوركايم « أن

(1) C. Bouglé : Préface ; dans (Sociologie et Philosophie), 1951, pp. VI—VII.

تقسيم العمل هو عامل من العوامل الأخلاقية الحاسمة .
 وإذا كان عصرنا الحديث قد شهد تفككاً في الرابطة الأسرية ،
 حتى لقد أصبح التضامن العائلي على شفا الانهيار ، فإنه
 لم يعد في الامكان أن تقوم « أخلاق » اللهم الا اذا شعر الفرد
 باستناده الى المجتمع واعتماده عليه . وفي هذا يقول
 دوركايم مرة أخرى « ان ما يجعل لتقسيم العمل قيمة
 خلقية هو أنه يعيد الى الفرد شعوره بالافتقار الى المجتمع
 والاعتماد عليه . وما دام تقسيم العمل قد أصبح المصدر
 الأعلى للتماسك أو التضامن الاجتماعي ، فإنه لا بد من أن
 يصبح في الوقت نفسه دعامة النظام الأخلاقي »¹ .

ولو شئنا أن نصوغ حجة دوركايم في القول بأن
 « التضامن الاجتماعي هو دعامة لأخلاق في المجتمع » على
 صورة قياس ، لكان في وسعنا أن نقول :

- ليس ثمة أخلاق الا بالتضامن الاجتماعي .
- وليس ثمة تضامن اجتماعي الا بتقسيم العمل .
- اذن ليس ثمة أخلاق الا بتقسيم العمل .

والحق أننا لو استقرينا الواقع لوجدنا أن قانون تقسيم
 العمل الذي نشأ عن ضرورة التخصص واستحالة قيام
 الفرد الواحد باشباع كل حاجاته ، هو الذي قضى على روح

(1) E Durkheim : (De la Division du Travail Social.), 4^e éd. , p. 450.

الأنانية والعزلة ، وهو الذى عمل على توفير أسباب التضامن والاتحاد فيما بين أفراد الجماعة الواحدة . فضلا عن ذلك ، فان هذا القانون قد أدى الى ظهور واجبات جديدة هامة كل الأهمية فى المجتمعات الحديثة ، ألا وهى « الواجبات المهنية » . وحينما نتحدث اليوم عن « الأخلاق المهنية » فاننا نشير فى العادة الى ضرورة اضطلاع كل فرد بأداء واجبه فى المجتمع على الوجه الأكمل ، مع الاخلاص فى عمله ، والاجتهاد فى اجادة حرفته وتحقيق ضرب من التعاون مع غيره من أرباب الحرف الأخرى . ولا شك أن هناك هيئات اجتماعية كثيرة (كالأسرة والمدرسة والنقابة والدولة ... الخ) قد أصبح من واجب الفرد أن ينظم علاقاته بها ، نظراً لما لها من أثر فعّال فى كيفية أدائه لعمله .

ولسنا نريد أن نتوسع فى شرح نظرية دوركايم فى الأهمية الأخلاقية لظاهرة تقسيم العمل ، ولكن حسبنا أن نقول ان امام المدرسة الاجتماعية الفرنسية لم يقم تلك النظرية على أسس منطقية أو عقلية محضة ، بل هو قد استخلصها من المشاهدة الوضعية نفسها . وان دوركايم ليعنى بالناحية التطبيقية لهذه الظاهرة فيقول ان تقسيم العمل لم يفهم على وجهه الصحيح فى بعض المجتمعات

(١) انظر كتاب « الاخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع »

للدكتور عبد العزيز عزت ، ص ٤٠

الحديثة ، نتيجة لجشع أصحاب رعوس الأموال ورغبتهم في
 الاثراء على حساب الطبقات العاملة ، مما أدى الى ظهور
 الأنانية والنفعية وروح الصراع ، بدلا من أن يتحقق
 التخصص والتعاون وروح الاتحاد . وهكذا نشأت الحاجة
 الى القيام ببعض الحركات الاصلاحية لتحقيق العدالة
 الاجتماعية بين المنتج والعامل ، فظهرت « نقابات العمال »
 لتقوم بدور الوسيط بين أصحاب رعوس الأموال وجماعات
 العمال . ولكن مهمة هذه النقابات لا تقف عند تحقيق
 التضامن بين المنتجين والطبقات العاملة ، برفع الظلم عن
 كاهل الكادحين مع عدم حرمان أصحاب رعوس الأموال من
 الأرباح المعقولة ، بل هي تمتد أيضا الى الناحية الأخلاقية ،
 نظراً لما لتلك النقابات من دور هام في توجيه أفرادها توجيهاً
 سليماً من الناحية الشخصية ، والمهنية ، والاجتماعية ،
 والسياسية ، والدولية . . . الخ . فالنقابات تمنع الاستغلال
 والاستبداد ، وتكفل تحقيق أسباب العدالة الاجتماعية ،
 وتغرس في نفوس العمال روحاً أخلاقية عالية ، فتعينهم
 على أداء واجبهم على الوجه الأكمل ، وتساعدهم على شغل
 أوقات فراغهم بما فيه مصلحتهم ، وتنمّي فيهم الوعي
 العمالي الذي يقوم على فهم صحيح لما لهم من حقوق وما
 عليهم من واجبات ^١ .

(١) دكتور عبد العزيز عزت : « الاخلاق بين فلسفة النفس وعلم

الاجتماع » ، ص ٤٢ - ٤٣ ، ١٩٥٣

١٥ - وقد أهتم كل من دوركايم وليثي برول ببيان أهمية علم الاجتماع الأخلاقي في تزويدنا بالأداة الفعالة لوضع « فن أخلاقي » مشروع ، أعنى مناهج يقينية تسمح لنا بأن نرشد الأفراد الى العمل وفقا للمعايير القائمة ، وأن نوجه التطور الاجتماعى نحو المثل الأعلى المنشود . والواقع أن من شأن علم الاجتماع - فيما يرى دوركايم - أن يحدد ما هو سَوَى وما هو شاذ ، وأن يكشف لنا عما هو طبيعى عادى ، وما هو مَرَضَى پاثولوجى^١ . ونحن نعرف كيف أن المرضى كانوا يعالجون على يد السحرة والمجربين وأصحاب العقاقير ، حينما لم يكن علم الأحياء قد أحرز بعد من التقدم ما يستلزمه علاج الأمراض المختلفة على النحو العلمى . ولكن بمجرد أن تقدمت علوم التشريح ووظائف الأعضاء والأمراض لم يلبث الطب والجراحة أن أصبحتا فنَّين هامين أو صناعيتين خطيرتين تقومان على كشف تلك العلوم . وهكذا الحال أيضا بالنسبة الى المسائل الاجتماعية (فيما يرى ليثي برول) ، لأنه طالما بقى علم العادات على حالته البدائية الراهنة التى لا مفر منها فى مستهل حياته العلمية ، فانه لن يكون فى وسعنا علمياً أن نعرف الاجراءات الواجب اتخاذها للتعديل من حالة المجتمعات الراهنة . ومعنى هذا

(1) E. Durkheim : (Les Règles de la Méthode Sociologique), pp. 78 — 79.

أن قيام « الفن الاجتماعى العقلى » الذى يسمح لنا بتغيير الأوضاع الحالية فى كبريات المسائل الاجتماعية ، رهن بتقدم علم « الطبيعة الاجتماعية » بالقدر الكافى .^١ ولكن لابد من أن يجرى اليوم الذى نستطيع فيه أن نلمّ بشتى الظروف أو الشروط التى قد تؤدى الى ظهور بعض العادات فى المجتمع أو اختفائها منه ، أو التى قد تسمح لنا بأن نتدخل تدخلا ايجابياً فى مجرى التطور الاجتماعى ؛ وعندئذ سيكون فى الامكان قيام « فن اجتماعى » أو « فن أخلاقى » يقوم على أسس عقلية مقبولة ، وسيكون فى وسع هذا الفن أن يصل الى نتائج لا تقل دقة وصرامة عن نتائج الطب والجراحة .

من هذا نرى أنه اذا تكونت « الحقيقة الأخلاقية » وتحددت معالمها ، فإن علم الاجتماع الأخلاقى - شأنه شأن غيره من العلوم - يستطيع أن يفتح السبيل أمام التطبيقات العملية . واذا كان قد وقع فى ظن البعض أن القول بأن الأخلاق هى من نتاج الجماعة يؤدى الى استبعاد المجتمع للفرد ويغلق السبيل أمامه لنقد أخلاق المجتمع أو التمرد عليها ، فإن دوركايم يرد على هذا الزعم بقوله « ان العلم بالواقع هو الذى يسمح لنا بأن نغيّر الواقع ونوجّهه . والعلم

(1) Lévy - Bruhl : (La Morale et la Science de Mœurs.), pp 34. ;Ch. IV.

بالرأى الأخلاقى هو الذى يمدنا بالوسائل اللازمة للحكم على هذا الرأى الأخلاقى والعمل على تقويمه عند اللزوم . «
ومعنى هذا أن علم الأخلاق - فى صورته الوضعية - من شأنه أن يعيننا على توجيه الحياة الأخلاقية للمجتمع واصلاحها عندما تدعو الحاجة الى ذلك .

ويذهب دوركايم الى أن ثمة حالة من « **الصحة** الأخلاقية » يستطيع العلم وحده أن يحددها عن جدارة ومعرفة ؛ ولكن لما كانت هذه الحالة غير متحققة تماماً من أى وجه ، فإن السعى نحو الاقتراب منها يُعدُّ هو نفسه بمثابة « مثل أعلى » . فاذا ما تساءلنا الآن عن السبيل الى تحديد هذه الحالة من « **الصحة** » ، كان رد دوركايم على هذا التساؤل « ان الظاهرة الاجتماعية تكون سوية بالنسبة الى طراز اجتماعى محدد ، منظوراً اليه فى دور محدد من أدوار تطوره ، اذا كانت تحدث عادة لدى متوسط المجتمعات التى تنتسب الى هذا الطراز عينه ، منظوراً اليها فى نفس الطور من أطوار تطورها . » واذن فإن « السوى » بهذا المعنى إنما هو « العام » . - بيد أن هذا « العموم » نفسه إنما هو مظهر لكون الحالة السوية « متلائمة مع الاعتبارات العامة للحياة الجمعية فى الطراز المعين الذى نحن

(1) E. Durkheim : (Sociologie et Philosophie),
P. U. F, 1951 Ch II. , p. 86.

بصدده . «¹ وأما اذا حدث ، تحت تأثير شر عارض ، أن احتجب مبدأ هام من مبادئ الأخلاق الجوهرية (الى حين) من الضمير الجمعى ، بحيث أن هذا الضمير لم يعد يشعر به ، وبالتالي أصبح ينكره اما نظرياً بطريقة صريحة واما عملياً بطريقة فعلية ، فان عالم الأخلاق الوضعية يستطيع عندئذ أن يعيد الى ذهن ذلك الضمير الأخلاقى المضطرب صورة تلك الحالة السابقة التى عاش عليها من قبل بصفة مستمرة غير منقطعة . وكثيراً ما يكون فى بقاء المبدأ الأخلاقى معمولاً به أمداً طويلاً من الزمن ما يكفى لاثارة الشبهات فى وجه كل انكار عارض قد يكون وليد أزمة عابرة أو ظرف طارىء . وفى مثل هذه الحالة لن يجد عالم الأخلاق الوضعية صعوبات كبرى فى أن يكشف عن الظروف التى احاطت باختفاء هذا المبدأ أو الملابس التى اكتنفت تعرضه لبعض الهجمات المفاجئة . بل ربما كان فى وسع عالم الاجتماع الأخلاقى أن يذهب الى حد أبعد من ذلك ، فيبين لنا كيف أن المبدأ الذى استهدف للانكار ، يتصل اتصالاً مباشراً بمجموعة من الظروف الحيوية التى ما زالت محتفظة بكل أهميتها فى صميم تنظيمنا الاجتماعى أو فى صميم عقليتنا الجماعية ، ويشرح لنا كيف أن فى التنكر لذلك المبدأ تجنياً

(1) E. Durkheim : « Les Règles de la Méthode Sociologique. », Ch. II.

على بعض مقومات الحياة الجمعية ، وبالتالي على بعض مقومات الحياة الفردية نفسها . ويضرب دوركايم لذلك مثلاً فيقول : لنفرض أن المجتمع في وقت من الأوقات أخذ يتجه نحو انكار حقوق الفرد المقدسة ؛ أفلا يكون في وسعنا أن نعمل على تقويمه بطريقة مشروعة ، وذلك بأن نذكره بأن احترام هذه الحقوق مرتبط كل الارتباط بصميم تكوينه ، وأن في انكارها باسم المصالح الجمعية انكاراً لأولى المصالح الجمعية نفسها^١ ؟.

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن من شأن علم الاجتماع الأخلاقي أن يهيئ لنا السبيل لأن نلقى على مستقبل الأخلاق نظرات سبّقية ، فنتنبأ بمصير التيارات الأخلاقية المتصارعة ، ونتوقع سلفاً كل أو جُلّ ما يمكن حدوثه من تغيرات اجتماعية في هذا المضمار . ونحن نعرف أن من شأن العلم — كما قال دوركايم — أن يعيننا على الاتجاه الى السبيل التقويم الذي ينبغي أن نوجه فيه سلوكنا ، فضلاً عن أنه يساعدنا على تحديد نوع المثل الأعلى الذي ننزع نحوه نزوعاً غامضاً مختلطاً^٢ . ولنضرب لذلك

(1) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », Ch. II, pp. 86 — 87.

(2) E. Durkheim : « De la Division du Travail Social », p. XXXIX.

مثلاً فنقول : اذا كنا نعلم فى أى اتجاه يتطور حق الملكية كلما زادت كثافة المجتمعات وكبر حجمها ، واذا كنا نعرف أيضاً ان التزايد فى الكثافة والحجم يؤدي بالضرورة الى حدوث تغيرات ، فاننا نستطيع من ثم أن نتوقع حدوث مثل هذه التغيرات ، ونستطيع أيضاً بتوقعنا لها أن نريدها ونرغب فيها سلفاً . وكذلك الحال اذا ظهرت - الى جانب الأخلاق القائمة الموجودة بالفعل - ميول ونزعات جديدة ، فان علم الاجتماع الخلقى يستطيع عندئذ أن يمدنا بشيء من البصيرة وبعند النظر ، اذ يظهرنا على أن الأخلاق الأولى تمثل أوضاعاً اجتماعية قد انقرضت أو هى فى طريقها الى الانقراض ، بينما ترتبط الأفكار الجديدة التى تشق سبيلها اليها ببعض ما استجد على المجتمع من تغيرات ، أو بعض ما طرأ عليه من ظروف اجتماعية مستحدثة .

واذن فنحن لسنا ملزمين على الاطلاق بأن نحنى الرءوس فى ضعة وصغار أمام الآراء الأخلاقية السائدة ، وانما قد يكون من حقنا فى بعض الظروف أن نتمرد على تلك الآراء ، أو أن نجاهد فى سبيل القضاء عليها ، خصوصاً حينما نكون بصدد آراء عتيقة بالية أو أفكار متهافئة مهلهلة ، أعنى تلك المعتقدات القديمة التى ما زالت باقية فى حياة المجتمع ، وان كان العهد قد تقادم بها حتى أصبحت غير ذات موضوع . والواقع أننا لو عمدنا الى مقارنة الحالة السوية بنفسها ، لوجدنا أنها

ليست متوافقة كل التوافق مع ذاتها ، لأنها تشتمل في باطنها على طائفة من المتناقضات ، ولا بد لنا من أن نحاول استبعاد تلك المتناقضات أو العمل على تصحيحها . وربما كان « علم العادات الجمعية » هو خير وسيلة للكشف عما في المجتمع الواحد من مظاهر تفكك أو عدم تماسك ، لأنه يعيننا على أن نقف على ما تبقى في المجتمع من نظم عتيقة قد تقادم بها العهد حتى لم يعد ثمة مبرر لبقائها . وفي هذا يقول ليفي برونل : « لا يكون لقاعدة ما سبب يبرر وجودها ، ما لم يكن الشعور الجمعي الذي عمل على نشأتها لا يزال بعد حياً فعلاً ؛ وذلك لأن من الممكن أن يتعارض الشعور الجمعي مع أسلوب قديم من أساليب السلوك فيقاومه ويصطرع معه ، إذا لم يعد هذا الأسلوب ساري المفعول أو إذا أصبح متعارضاً مع الأساليب الجديدة الضرورية . وهكذا قد يكون في استطاعتنا أن نبين كيف أن هذا الاعتقاد - مثلاً - أو ذلك النظام ، قد تقادم به العهد ، أو خرج عن دائرة الاستعمال ، فأصبح بمثابة عائق حقيقي أو عقبة أكيدة في سبيل سير الحياة الاجتماعية . »¹

وهنا قد يظن البعض أن مثل هذا التمرد على بعض الأوضاع الأخلاقية القديمة لا يمكن أن يجيء إلا من قبل

(1) Lévy - Bruhl : « La Morale et la science de mœurs. », p. 273.

الفرد ، باعتبار أن في وسعه أن يعارض المشاعر الجمعية بمشاعره الخاصة أو عواطفه الفردية . ولكن الواقع أن « العقل » الذى يحكم فى مثل هذه المسائل ليس هو « العقل الفردى » الذى تسيّره مجموعة من الدوافع الباطنة أو الأفكار الذاتية ، وإنما هو « العقل الموضوعى » الذى يستند الى معرفة منهجية صحيحة بالحقيقة الأخلاقية أو « الواقع الاجتماعى » على نحو ما هو كائن بالفعل . فلا تتوقف الأخلاق على الفرد ، بل هى تتوقف أولا على الجماعة .

وحيثما تقوم ثورة أخلاقية ضد التقليد أو العرف ، فإن هذه الثورة لا يمكن أن تكون ثورة للفرد ضد الجماعة ، بل هى فى صميمها ثورة للجماعة ضد الجماعة . ومعنى هذا أن القوة التى تعارض الجماعة إنما هى الجماعة نفسها ، ولكنها الجماعة وقد نضج شعورها بذاتها وأصبحت أقدر على التعبير عن نفسها . أما اذا زعم البعض أن نضج شعور الجماعة بذاتها إنما يتحقق من خلال العقل الفردى ، فإن علماء الاجتماع يردون على هذا الزعم بقولهم ان النضج الحقيقى للوعى الاجتماعى إنما يتحقق عن طريق العلم ، والعلم ليس صنعة الفرد ، بل هو ظاهرة جمعية لا شخصية الى أقصى حد^١ .

(١) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », Ch. III. , pp. 96 — 97.

من هذا نرى أن علم الاجتماع الأخلاقى لا يتعارض مع النزعات الإصلاحية التى يريد أصحابها أن يؤثروا فى الحقيقة الأخلاقية تأثيراً عملياً فعلاً ؛ وذلك لأن من الممكن أن يتفرع من علم العادات الجمعية - وهو العلم النظرى المحض - فن خلقى عقلى يقوم على أسس علمية صحيحة . - بيد أن علماء الاجتماع الأخلاقى حريصون على تقرير هذه الحقيقة الجوهرية الهامة ، ألا وهى أنه لا يمكن أن تقوم ثمة أخلاق أخرى غير تلك التى تتطلبها الحالة الاجتماعية للعصر . وحينما نريد أخلاقاً أخرى غير تلك التى تنطوى عليها طبيعة الجماعة ، أو تلك التى يستلزمها وضع المجتمع ، فكأننا نريد أن ننكر المجتمع ، وبالتالي أن ننكر ذاتنا . ولكن المجتمع الذى ينبغى أن نريده ونرغب فيه ، ليس هو المجتمع على نحو ما يبدو لنفسه ، بل هو المجتمع على نحو ما هو كائن بالفعل . ومعنى هذا أنه لا بد من أن يكون دليلنا أو مرشدنا فى البحث هو حالة المجتمع الواقعية ، لا حالة الراى ، وإن كانت هذه لا تخلو من أهمية فى التعبير عن آمال العقل الجمعى .

الفصل السادس

علم الاجتماع الأخلاقي بين أنصاره وخصومه

١٦ - رأينا كيف أن علم الاجتماع الأخلاقي قد حاول أن ينظر الى الظواهر الخلقية نظرة وضعية ، باعتبارها وقائع ليست من اختراع الفلاسفة والمربين ، وليست قاصرة على كتب الأخلاقيين والمصلحين ، أعنى باعتبارها حقائق يحياها الانسان - ان صبح هذا التعبير - ، وتتخذ في وجودها مظهراً موضوعياً اجتماعياً . والواقع أنه اذا كان بعض الباحثين الاجتماعيين قد أطلق على علم الاجتماع الأخلاقي اسم « علم العادات الجمعية » ، فذلك لأن المجتمع الذي يعيش فيه كل فرد منا انما ينظر نظرة خاصة الى مسائل العدالة والخير والشرف والمسئولية ، ويسير على قواعد معينة في كل ما يتعلق باحترام الحياة الانسانية ولواجبات العائلية والواجبات المهنية والواجبات المدنية ... الخ ، ويتبع أساليب خاصة في كل ما يتصل بتقاليد الزواج والوفاء والعقود وما الى ذلك . فليست « الأخلاق الوضعية » سوى دراسة لمضمون « الضمير الجمعي » الذي

يخضع له الضمير الفردى فى كل واحد منا ، والذى يكشف لنا عن الطبيعة الاجتماعية للأوامر والنواهى الأخلاقية .

وقد حاول دوركايم نفسه أن يدافع عن نظريته الاجتماعية الى الأخلاق ، فقال أن من بعض محاسن هذه النظرة أنها تسمح لنا بأن نفسح المجال لأكثر الآراء تضارباً ، فنوفق بين مذهب السعادة ومذهب الواجب ، مع مراعاة الطابع النوعى الخاص المميز للظواهر الخلقية باعتبارها نسيج وحدها . وأن دوركايم لينظر الى الظواهر الخلقية نظرة تجريبية تقوم على الملاحظة والتحليل العلمى ، ولكنه لا يغفل فى الوقت نفسه ذلك الطابع الدينى القدسى المميز لتلك الظواهر والذى بمقتضاه يحتل مكانة فريدة فى دائرة الظواهر البشرية العامة . ولئن كانت التجريبية النفعية قد حاولت من قبل أن تفسر الأخلاق تفسيراً عقلياً ، إلا أنها قد وجدت نفسها مضطرة فى سبيل ذلك الى أن تضحي بالطابع النوعى الخاص المميز للظواهر الخلقية ، بدليل انهاهبطت بشتى المفاهيم الأخلاقية الى مستوى المفاهيم الاقتصادية . أما مذهب كنت القبلى أو الأوّلى فى الواجب أو الالتزام الخلقى ، فانه قدّم لنا تحليلاً عقلياً لا يخلو من أمانة فى وصف الضمير الخلقى ، ولكنه يصف لنا أكثر مما يفسّر . . . ومن هنا فان دوركايم يقرر أن نظريته الأخلاقية أشمل وأعقد ، لأنها تلتقى من جديد بفكرة الواجب ، ولكن بعد أن تكون

قد استقرت الواقع والتمست الحقيقة في دائرة الملاحظة والتجربة ، دون أن تضحي بما يقتضيه مبدأ السعادة أو الخير أو اللذة . ولئن كان علماء الأخلاق قد دأبوا على مضاربة تلك النظرات بعضها بالبعض الآخر ، لأن كلا منهم لم ينجح في التعبير عن الحقيقة الأخلاقية إلا من جانب واحد ، إلا أن من الممكن أن نوفق بينها جميعاً في دائرة الواقع الأخلاقي الشامل ، بشرط أن ننظر إلى الظاهرة الخلقية من جوانبها العديدة المعقدة ، دون أن نقصر نظرنا على جانب واحد مهما كانت أهميته من جوانب تلك الحقيقة الأخلاقية المركبة .^١

بيد أن بعض النقاد قد أخذ على هذه النظرة الاجتماعية إلى الأخلاق أنها خطيرة في منهجها : لأنها تجعلنا ندرس الوقائع من ناحية كونها وقائع فقط ، فتجربنا بذلك إلى المبالغة في تقرير أهميتها ، وتنتهي بنا إلى الوقوف عندما هو كائن ، أكثر من الوقوف عندما ينبغي أن يكون ؛ ومن هنا كان ما يلاحظه روه « من ميل إلى بلورة ما يحصله الضمير في الظواهر المشاهدة ، وإلى إهمال الطموح إلى المثل الأعلى . »

ولكن هذا النقد - في نظر زعماء المدرسة الاجتماعية

(1) Cf. E. Durkheim : •Sociologie et Philosophie•
Ch II., pp 89—90.

الفرنسية - ينطوى على مغالطة سافرة ، لأن دوركايم قد أكد بصريح العبارة أنه لا يمكن أن تقوم أخلاق بدون « مثل أعلى » ، كما أنه ذهب الى أن ثمة اختلافاً بين المجتمع على نحو ما يبدو لنفسه ، وبين المجتمع على نحو ما هو كائن ، أو على نحو ما ينزع الى أن يكون . حقا ان ثمة مثلاً أعلى في نظر فلاسفة الأخلاق لا يكاد يمت بصلة الى الواقع ، وهذا هو « المثل الأعلى » الذى يبحثون عنه فى كتب علماء الاجتماع الأخلاقى فلا يكادون يعثرون له على أثر ، ولكن من المؤكد أن « المثل الأعلى لاي مجتمع كائنا ما كان - كما يقول ليفى برول - هو تعبير عن حياة ذلك المجتمع ، شأنه فى ذلك شأن اللغة والفن والدين والنظم القضائية والسياسية . »¹ فليس المثل الأعلى - على نحو ما يتصوره علماء الاجتماع الأخلاقى - عالماً سريراً أو حقيقة غامضة ينزع نحوها الشعور الأخلاقى نزوعاً صوفياً أو شبه صوفى ، بل هو حقيقة اجتماعية مشتقة من صميم الواقع ، وإن كانت تعلو عليه . وحينما يقول دوركايم ان « المثل الأعلى هو فى الطبيعة ومن الطبيعة » ، فإنه يعنى بذلك أن عناصر المثل الأعلى مستمدة من صميم الواقع ، وإن كانت ممتزجة بشكل جديد يجعلها تظهر بمظهر الحقيقة المثالية .

(1) Lévy - Bruhl : (La Morale et la Science de Mœurs), p. 240.

واذا كان من المستحيل على الإنسان أن يستغنى عن تصور بعض المثل العليا ، فذلك لأنه في صميمه كائن اجتماعى . ومعنى هذا أن المجتمع هو الذى يدفع الفرد دفعا ، فيضطره الى أن يعلو على نفسه ، ويلزمه بأن يحقق ضرباً من التسامى الخلقى . وآية ذلك أن الضمير الفردى لا يتطلب من الفرد عادة الشئ الكثير (كما يظهر مثلاً فيما يتعلق بمسائل الاخلاق الجنسية واحترام الملكية وحفظ العهود وما الى ذلك) ، فى حين أن الضمير الجمعى يفرض على الفرد الكثير من الالزامات فيجبره على أن يسمو فوق مستواه الفردى ، وينتزع من صميم مشاغله الخاصة ، لكى يدخله فى دوامة المثل العليا الجمعية . وليست المثل العليا الجمعية بمثابة تصورات عقلية باردة أو تأملات فكرية مجردة ، بل هى بمثابة عناصر فعالة محرّكة ، تكمن من ورائها قوى حقيقية مؤثرة ، وتلك هى القوى الجمعية التى يمكن اعتبارها بمثابة قوى طبيعية ، وان كانت فى الوقت نفسه ذات صبغة أخلاقية واضحة^١ .

واذن فان علم الاجتماع الاخلاقى لا يهمل الطموح الى المثل الأعلى ، بل هو يقرر على العكس من ذلك أنه لا بد للفرد من أن يعلو على نفسه ، مدفوعاً الى ذلك بقوة المثل

(1) E. Durkheim : (Sociologie et Philosophie),
Ch. III., pp. 133—137.

العليا الجمعية التي تضطره الى أن ينسى نفسه ، ويتجرد من مصالحه ، ويتحرر من مشاغله ، لكي يمضي نحو تحقيق الغايات الجمعية المشتركة بروح النزاهة والاخلاص وبذل الذات . ولو خلتى بين الفرد وبين نفسه ، لما وجد في ذاته ما قد يسمح له بأن يبتدع مثل هذه المثل العليا ، أعنى أنه ما كان ليقوى على العلو على نفسه . حقا ان تجربة الفرد الشخصية قد تسمح له بأن يميز بين ما حقق من غايات ، وما يصبو الى تحقيقه أو ما يرغب في بلوغه من أهداف ، ولكن المثل الأعلى ليس مجرد شيء ينقصنا فكلنا حينئذ اليه ، كما أنه ليس مجرد مستقبل مجهول نتطلع بشغف ولهفة اليه ، وإنما هو شيء حقيقى له وجوده الخاص وواقعيته المتميزة . وهكذا يتصور علماء الأخلاق الوضعية « المثل الأعلى » على أنه « حقيقة لاشخصية » تسمو فوق الارادات الخاصة التي تحرّكها ، فيقولون ان هذا المثل الأعلى هو من خلق العقل الجمعى المشترك ، لا من خلق العقول الفردية الخاصة^١ .

١٧ - أما المأخذ الثانى الذى يأخذه خصوم المدرسة

(١) يرتب دوركايم على هذه النظرة الاجتماعية الى « المثل الأعلى » نظرية خاصة فى العلاقة بين الأحكام التقديرية أو أحكام القيمة ، والأحكام التقريرية أو أحكام الواقع ، فيقول ان عناصر الحكم واحدة فى كلا النوعين من الأحكام ، لان العلاقة وثيقة بين الواقع والمثل الأعلى . (انظر المرجع السابق ، الفصل الرابع بأكمله) .

الاجتماعية الفرنسية على علم الاجتماع الأخلاقى ، فهو أن هذا العلم لا يستطيع أن يستبقى الأخلاق الا على حساب ضرب من التناقض السافر الصريح . فمن جهة ، يريد علماء الاجتماع للانسان أن يتقبل الأخلاق باعتبارها واقعة لا تقبل المناقشة ، فلا يكون عليه سوى أن يشاهدها وينزل على ارادتها ، ومن جهة أخرى نراهم يحاولون أن يثبتوا لنا أن هذه الواقعة هى من نتاج المجتمع ، وأنها تتغير بتغير العصور والحضارات . ولكن بأى حق يمكن أن نلزم الانسان - فيما يرى يبلو - باتباع مجموعة من القواعد التى لن تلبث بعد حين أن تبدو عتيقة بالية ، ان لم نقل مجردة من كل صبغة أخلاقية ؟ « انه لمن التناقض أن تكشف للجماعة عن الطابع المؤقت لأخلاقها ، ثم نأمل بعد ذلك ألا تفتن الجماعة نفسها الى هذه الحقيقة ! »¹ - والرد على هذا الاعتراض أن كون الأخلاق من نتاج المجتمع ، لا يخلع عليها طابع الحقيقة الخارجية التى يستطيع الفرد أن يحكم عليها ، بل ان هذه الأخلاق باطنة فينا بمعنى من المعانى ، فمن العبث أن نتساءل عن مدى شرعية تمسك الفرد بالمثل العليا للجماعة التى يعيش فيها . ومهما كان للأخلاق من طابع مؤقت ، فان من المؤكد اننا لا نستطيع أن ننزع نحو أية أخلاق أخرى غير تلك التى

(1) Cf. G. Belot : (Etudes de Morale Positive),
Paris, Alcan, p. 84.

تتطلبها حالتنا الاجتماعية وتقتضيها ظروفنا الجمعية . واذن فان الطابع المؤقت للأخلاق الجمعية لا ينفي عنها صفة الالتزام ، فضلا عن أنه لا يستتبع تمرد العقل الفردي على المثل العليا الجمعية .

وهنا يعود خصوم الاجتماع الأخلاقي الى الاعتراض على النظرة الوضعية الى الأخلاق فيقولون انه ليس ثمة شيء يمكن أن يسمح لنا بأن نقرر أن كل ما يتطلبه المجتمع من الفرد لا بد أن يكون حسنا ، فان مثل هذا القول لا يصدق حتى على الغرائز التي جادت بها علينا الطبيعة . وكما أن الرأي الذائع بين الناس لا يمكن أن يكون دائما هو الحقيقة بعينها ، فليس ما يمنع من أن تكون القاعدة الأخلاقية فاسدة ، حتى ولو كانت مبدأ عاما تعتنقه الجماعة بأسرها ، كما حدث مثلا بالنسبة الى بعض الأمم التي انساقت وراء زعيم سياسى أو قائد حربى فجعلت من أطماعه السياسية أو الحربية هدفا قوميا لها . هذا الى أن النظم الاجتماعية - فيما يرى لوسن - قد تحيل أسمى ما فى الأخلاق الشخصية الى شيء مبتذل ، شكلى ، تافه الشأن . بل اننا لو أنعمنا النظر فى أخلاق الجماعات ، لوجدنا أن كل مجتمع انما هو فى الحقيقة على درجة محددة من السمو الأخلاقى فلا بد للأخلاق الفردية من أن تنكر لتلك الأخلاق الجمعية حتى تسمو بها ؛ وهى لا تستطيع خلال هذه العملية

التصاعدية أن تقتصر على الاستناد الى السلطة الجماعية التي يتحدث عنها علماء الاجتماع الأخلاقي^١ .

ورد علماء الأخلاق الوضعية على هذا الاعتراض بأن الفلاسفة الأخلاقيين يتصورون دائماً أن الضمير الفردي أخصب وأغنى من الضمير الجمعي ، وأن الأخلاق الفردية أسمى وأرقى من الأخلاق الجمعية . ولا شك أن هذه النظرة الفلسفية وليدة تصور خاطيء للمجتمع ، فقد رأينا أن في المجتمع من الثراء الأخلاقي ما يعجز أي فرد كائناً من كان عن الإحاطة به أو الإلمام بشتى جوانبه . وآية ذلك أن المجتمع زاخر بالتيارات الأخلاقية التي تعمل عملها في صميم العصر الذي نعيش فيه ، ولكن كل فرد منا لا يدرك من كل تلك التيارات الا ذلك التيار المحدود الذي يمر عبر بيئته الفردية ؛ بل هو قد لا يشعر به الا شعوراً جزئياً سطحياً .

وحيثما يتحدث فلاسفة الأخلاق عن مثل أعلى فردي ، فانهم ينسون أو يتناسون – فيما يرى دوركايم – أن الانسان الذي يسعى كل منا الى بلوغه هو دائماً « انسان عصرنا وبيئتنا » . واذن فان الحياة الأخلاقية للجماعة هي أخصب وأعقد من كل حياة أخلاقية فردية ، خصوصاً اذا أدخلنا

(1) Cf. R. Le Senne : (Traité de Morale Générale), P. U. F, 1949, p. 513.

في حسابنا كل ما يعجُّ به المجتمع من آمال ومطامح وغايات وأهداف ومثُل عليا جَمْعِيَّة^١ .

ويعود فلاسفة الأخلاق الى نقد الأخلاق الاجتماعية فيقولون ان دوركايم وأتباعه يفترضون ان المجتمع هو الغاية الوحيدة التي يصح أن نعدّها جديرة بالنشاط الانساني . ولكن اذا كان المجتمع جديراً بأن يكون غاية أخلاقية أو خيراً أسمى يسعى نحوه النشاط الانساني ، فما ذلك الا لأنه مجتمع مؤلّف من « أشخاص » بشريين ؛ والا فهل نشأت لدينا يوماً فكرة القيام بواجب نحو مجتمع من النمل أو نحو مجتمع من النحل ؟ ! واذن فان « الشخص الانساني » هو في رأى أصحاب هذا النقد الدعامة الحقيقية للأخلاق ، لأنه لا بد من أن تقوم للأخلاق قائمة حتى بالنسبة الى روبنسون كروزو في جزيرته النائية ، ما دام روبنسون لا يخرج عن كونه شخصية انسانية - . وردّ دوركايم على هذا النقد أن « المجتمع » الذي يتحدث عنه علماء الاجتماع الأخلاقي هو بطبيعة الحال المجتمع البشرى الذى يمثل مركز اشعاع تنبعث منه التأثيرات الأخلاقية المختلفة . وقد قلنا أكثر من مرة ان قوة المجتمع انما تتمثل في كونه مبعث الحياة

(1) E. Durkheim : (Sociologie et Philosophie),
Ch. III., p. 98.

الأخلاقية وحامى الحضارة الانسانية ، فليس أمعن فى الخطأ من أن نخلط بين المجتمع البشرى وغيره من المجتمعات التى تقوم على غريزة القطيع والحاجة الى التكتل أو ما الى ذلك من حاجات فطرية أو بيولوجية . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول ان « المجتمع » على نحو ما يتصوره دوركايم هو الأداة الفعالة التى تنقلنا من طور الحيوانية الى طور الانسانية ، لأنه بمثابة القوة الروحية التى تدفعنا الى التسامى على فرديتنا ، والخروج من أنانيتنا ، واعتناق المثل العليا التى تفرضها علينا جماعتنا . واذن فان الوظيفة الحقيقية للمجتمع البشرى هى « خلق المثل الأعلى » . - أما احترام « الشخص الانسانى » أو اعتباره بمثابة « شىء مقدس » ، فهذا أمر جماعى فى صميمه ، لأن الفردية الأخلاقية أو عبادة الشخص الانسانى هى نفسها كما قلنا من خلق المجتمع . - ولا شك أن روبنسون كروزو فى جزيرته النائية سيحمل معه أصداء الجماعة التى نشأ فيها ، وذكريات المثل الجمعية التى درج عليها ، والا فانه لن يكون الا كائناً غريباً يندم لديه كل تفكير أخلاقى .

ولكن خصوم الاجتماع الأخلاقى لا يكتفون بهذا القدر ، بل هم يواصلون هجماتهم على النظرة الوضعية الى الأخلاق فيقولون ان دعائها يميلون الى التعلق بالماضى كثيراً ، مع أنه ليس المهم أن نعرف « العلل الأصلية » للنظم الأخلاقية ، وانما المهم أن نقف على « الوظائف » التى تقوم بها حالياً .

وهذا يتأيد بقول الاجتماعيين أنفسهم ، فانهم يقررون أن الأسباب التي تعمل على بقاء النظم ، تختلف غالبا عن الأسباب التي عملت على نشأتها . - ولكن هذا الاعتراض مردود ، لأن علم الاجتماع ليس هو التاريخ ، فليس من مهمته اذن سوى أن يلفت نظرنا الى ضرورة دراسة الدور الحالى الذى تقوم به النظم والأفكار ، مع بيان أصلها ونشأتها . وهو يبين لنا أن الظواهر البالية التى بطل شيوعها وان كانت لا تزال باقية ، انما هى بمثابة أجسام ميتة فى جسم المجتمع : فليس السبب فى التكرار لها هو مجرد كونها ظواهر قديمة ، بل سقوط أهميتها وعدم قيامها بوظيفتها فى صميم الجماعة الحالية .

١٨ - أما اذا نظرنا الى النقد الذى استهدفت له فكرة المدرسة الاجتماعية عن امكان قيام « فن أخلاقى » ، فاننا سنجد أنفسنا هنا بازاء نقاش حاد أثارته فكرة الاجتماعيين عن « الصحة الاجتماعية » وهنا يقول بيلو انه لمن السهل اقامة الطب على أسس فزيولوجية ، لأن علم وظائف الأعضاء يستطيع أن يحدد ما هو « سوى » بالنسبة الى البدن ؛ وأما حينما نكون بصدد الأخلاق ، فان تحديد ما هو سوى يصبح ضرباً من المستحيل ، لأنه لا وجود لمفهوم « الصحة الاجتماعية » . ويعود بيلو الى التساؤل فيقول : « هل من السهل أن نتصور قيام علم نظرى محض للعادات الجمعية ؟ وهل من الممكن تشبيهه مثل هذا العلم فى تكوينه ومنهجه

وشروطه بعلوم الطبيعة التى توجه شتى الفنون أو الصناعات العملية الأخرى ؟ ومن جهة أخرى ، من أين يمكن أن يستقى الفن القائم على هذا العلم بيان الغايات التى ينبغى أن يهدف إليها أو يسعى نحوها ، حتى يكون مثله كمثل الطب فى استناده الى الفزيولوجيا أو علم وظائف الأعضاء ؟ وهل ستكون كل مهمة هذا الفن قاصرة على خدمة العادات الجمعية ، والغائية الأخلاقية التقليدية ، فى شتى صورها العرّضية المتغيرة ؛ فلا يكون هذا الفن سوى أداة طيّعة (ان كثيراً أو قليلاً) لخدمة القوى المحافظة فى المجتمع ؟¹ - واذن فان يلو يتهم الاجتماع الأخلاقى بأنه يأخذ بالزرعة المحافظة فى أضيق صورها ، لأنه يذهب الى أنه « ليس علينا سوى أن نترك الأمور على ما هى عليه . » . ولكن أصحاب هذا النقد ينسون أن العلم يقوم بالضرورة على مبدأ « الحتمية العلمية » ، لأن كل شيء يُفسر بها ، ويبرّر عن طريقها ، وتبعاً لذلك فان كل وجهة نظر أخرى تعد غريبة عن العلم . وأما حينما نمتد الى مجال التطبيق ، فانه ليس ما يمنع - فيما يرى دوركايم - من أن نبني على أساس العلم بالواقع فناً يتيح لنا أن نغير أو أن

(1) G. Belot : (Etudes de Morale Positive.), 2^e éd., Introduction.

نعدّل من هذا الواقع . وقد رأينا من قبل كيف أن علم الاجتماع الأخلاقى ينادى بإمكان الإصلاح عن طريق التطبيق الصحيح الذى يضطلع به فن أخلاقى عقلى . وليس ثمة ما يبرر القول بأن الأخلاق الوضعية تنادى بنزعة محافظة متطرفة ، فقد سبق لنا أن قررنا مع دوركايم أننا لسنا ملزمين على الاطلاق بأن نخضع خضوعاً سلبياً أعمى للآراء الأخلاقية السائدة ، بل قد نرى من واجبنا أحياناً أن نتمرد على بعض الأفكار الأخلاقية التى تقادم بها العهد فأصبحت بمثابة أجسام ميتة فى الجهاز الاجتماعى الكبير . - وهنا يعود فلاسفة الأخلاق الى الاعتراض فيقولون : ولكن كيف يتسنى لنا أن نحكم على الجماعة الواحدة بأن لها طابعا سوياً أم لا ، ان لم نفترض سلفاً قيمة أخلاق محددة ؟ الا ينبغى لنا أولاً أن نقيم الدليل على أن الحياة البشرية لا بد من أن توجّه فى اتجاه معين دون غيره ؟ ولكن كيف يتأتى لنا ذلك ان لم نبدأ أولاً بحل تلك المشكلة الأخلاقية التقليدية التى يعلن ليقى برول أنها بطبيعتها لا تقبل الحل ؟ « ان الجهد الذى يُبذل فى نقد القواعد الأخلاقية التى نلتقى بها لدى ضمير العصر الذى نعيش فيه ، والعمل على تأسيسها تأسيساً عقلياً ، وبيان شرعيتها بالاستناد الى نفعها فى الحاضر أو فى المستقبل ، ليس شيئاً آخر سوى الاخلاق

نفسها ، أعنى تلك الأخلاق النظرية القديمة التى لا مندوحة عنها ^١ .

ولكن علماء الاجتماع الأخلاقى قد لا يجدون حرجاً فى التسليم بأن « التجرد عن الحكم » يكاد يكون ضرباً من المستحيل . ومن هنا فاننا لا نعدم فى « الفن الأخلاقى » الذى اقترحوا انشاءه بعض « المسلمات الضمنية » ، وتلك هى « أحكام القيمة » التى لا بد منها لكل فعل أخلاقى . فهذا الفن لا يقف عند حد افتراض أن الانسان يريد أن يحيا (وهو ما تفترضه كل أخلاق) بل انه حينما يقول ان العلم يحدد لنا المثل الأعلى الذى ننزع اليه ، ويرشدنا بالتالى الى الاتجاه الذى ينبغى أن نوجه فيه سلوكنا ، فانه يستند الى مسلمة أولية يضعها ابتداء ، ألا وهى أنه « من الخير لنا أن نرضى بالاتجاهات العامة للتطور الاجتماعى ، وأن نتعاون مع هذه الاتجاهات . » وفضلا عن ذلك فان علم الاجتماع الأخلاقى حينما يجعل هدفنا أن نعمل على محو « المتناقضات » من سلوكنا الحالى ، وحينما يصف هذه المتناقضات بأنها مظاهر نقص ، فانه بذلك يفرض علينا أمراً أخلاقياً يتضمن ضرورة العمل على تحقيق الوحدة والتماسك والترابط فى سلوكنا .

(1) D.Parodi : (Le Problème Moral et la pensée contemporaine), Paris, Alcan, 2° éd., 1921, II., p. 70.

خاتمة

أما بعد ، فقد حاولنا في هذه العُجالة القصيرة أن نلمّ المامة سريعة بالخطوط الرئيسية لعلم الاجتماع الأخلاقي ، على نحو ما تصورته المدرسة الاجتماعية الفرنسية . ولئن كان حديثنا قد اقتصر على الأسس النظرية العامة لهذا العلم الناشئ الجديد ، إلا أن في وسع القارئ الذي يريد أن يقف على المحاولات الجزئية التي قام بها أصحاب الأخلاق الوضعية في ميدان الدراسات الاجتماعية ، أن يطلع على دراسة دوركايم مثلاً لظاهرة الانتحار ، أو دراسة هلفاكس لهذه الظاهرة عينها ، أو دراسة فوكونيه للمسئولية ، أو دراسة دافى للقسم المعقود . . . الخ وكل هذه الدراسات قد أسهمت بلا شك في تثبيت دعائم علم الاجتماع الأخلاقي باعتباره دراسة للحقيقة الأخلاقية الموضوعية على نحو ما تكشف لنا عنها مناهج البحث الاجتماعي . وليس معنى هذا أن علماء الاجتماع قد أنكروا انكاراً باتاً كل طابع فردي للأخلاق ، كما يحلو لبعض خصومهم أن يقول في معرض التنديد بهم ، وإنما كل ما هنالك أن علماء الاجتماع يقصرون دراستهم على الجانب الموضوعي للظاهرة الأخلاقية ، كما صرح دوركايم بذلك في مستهل حديثه عن خصائص الواقعة

الاخلاقية . واذن فان للحقيقة الاخلاقية جانباً موضوعياً ،
 وآخر ذاتياً ؛ ولكن هذا الجانب الذاتى الذى يمكن ان يكون
 موضوعاً لدراسات سيكولوجية شبيقة هو بطبيعته مما
 يخرج عن دائرة البحث الاجتماعى . وتبعاً لذلك فان علماء
 الاجتماع يوجهون كل انتباههم نحو الجانب الموضوعى
 للظاهرة الاخلاقية .

والحق ان لكل شعب ، فى هذه المرحلة المعينة او تلك
 من مراحل تطوره التاريخى ، اخلاقاً خاصة تراعيها المحاكم
 فيما تصدر من احكام ، ويسير عليها الأفراد ، فيما يأتون
 من افعال . بل ان لكل جماعة من الجماعات اخلاقاً معينة
 تتصف بطابع محدد يمكن الوقوف عليه . وهذه الحقيقة
 الواضحة التى لا نزاع فيها هى « المسألة » الاولى التى
 يقوم عليها علم الاجتماع الاخلاقى حينما يفترض ان ثمة
 اخلاقاً عامة مشتركة بين سائر الأفراد الذين ينتسبون الى
 جماعة واحدة بعينها . ولكن أحداً من دعاة الاجتماع
 الاخلاقى لم ينكر ان ثمة ضروباً اخرى عديدة من الاخلاق
 توجد خارج تلك الاخلاق الجمعية المشتركة . وآية ذلك
 ان كل فرد ، بل كل ضمير اخلاقى ، لا بد من أن يعبر عن
 الاخلاق الجمعية على طريقته الخاصة : اذ هو يفهمها بشكل
 خاص ، ويراها من زاوية معينة . وعلى هذا الأساس فقد
 يكون فى وسعنا ان نقول انه ليس ثمة ضمير يمكن اعتباره
 مكافئاً تماماً لاخلاق عصره ، بل ليس ثمة ضمير لا يصدق

عليه القول بأنه « لا أخلاقى » من وجه ما من الوجوه . ولا غرابة فى ذلك على الإطلاق ، فان من شأن الضمير الفردى ، تحت تأثير البيئة والتربية والوراثة ، أن يرى القواعد الأخلاقية من زاوية خاصة ؛ وهكذا قد تزيد حساسية الفرد الواحد بقواعد الأخلاق المدنية ، بينما تضعف حساسيته بقواعد الأخلاق العائلية ، أو العكس ؛ أو قد يحس الفرد الواحد احساساً عميقاً بضرورة احترام المواثيق والعدالة ، بينما لا يكون لديه سوى شعور ضعيف بأهمية واجبات الاحسان أو الرحمة . . . الخ . ومعنى هذا أن ثمة اختلافاً جوهرياً بين الضمائر المختلفة فى مدى ادراك كل منها للجوانب المختلفة من الأخلاق . ولكن هذا التنوع نفسه فى مدى حساسية الضمائر الأخلاقية الفردية هو الذى يدلنا بوضوح على استحالة تحديد جوهر الأخلاق بالنظر الى مضمون الضمائر الفردية . ومن هنا فقد اتجه علماء الأخلاق الوضعية نحو الجانب الموضوعى للأخلاق ، علّهم يعثرون على نقطة ارتكاز مشتركة ، لا شخصية تصلح أداة للحكم على الأفعال ¹ .

بيد أن علماء الأخلاق التقليدية يعترضون على هذه النزعة الموضوعية فى النظر الى الظواهر الخلقية ، فيقولون

(1) Cf. E. Durkheim : (Sociologie et Philosophie), Ch II., pp. 56 - 57.

ان اكثر علماء الاجتماع ايقاناً برسائلته لا بد من أن يتصرف في شتى المواقف التي تعرض له على نحو ما يتصرف غيره من الأخلاقيين ، ولكنه قد يسيء التصرف لو أنه أصر على أن يضحى بالتأمل الأخلاقي في سبيل العلم الموضوعي المحض . ويضرب لوسن لذلك مثلاً فيقول : هَبْ أنا بازاء رجل محايد يجد نفسه بازاء طرفين متحاربين يريد كل منهما أن يكسبه لجانبه : فلو كان العلم كافياً في مثل هذه الحالة لتحديد نوع السلوك الأخلاقي الذي ينبغي أن يلتزمه الشخص ، لكان في وسع هذا الشخص أن يتصرف تصرف الرجل الحاذق الذي يحسب حساب شتى الظروف حتى يتنبأ بمن سيكون النصر حليفه ، فينضم اليه ويسير في ركبه . ولكن مثل هذا السلوك إنما يعنى أن الشخص يضرب صفحاً عن فعله الخاص ، ويصرف النظر عن الواجب الذي يلتزمه بأن ينتصر للقضية العادلة - ولو كان المدافع عنها الآن هو الطرف الضعيف - حتى يشد أزره ويعينه على قهر خصمه . واذن فإن المعرفة الاجتماعية أو التاريخية لا يمكن أن تصلح مرجعاً نستمد منه أصول أفعالنا الخلقية ، لأن الحقيقة الموضوعية (فيما يرى فلاسفة الأخلاق) لا تكفى وحدها كدعامة للسلوك الأخلاقي^١ .

(1) Cf. R. Le Senne : (Traité de Morale Générale), p. 512.

ولكن مثل هذه المشكلات العملية التي يثيرها فلاسفة الأخلاق هي بلا شك مما يعسر حله في دائرة الدراسة العلمية للوقائع الأخلاقية . وقد اعترف دوركايم نفسه بأنه كثيراً ما تضطربنا دواعي الحياة الى أن نحل مشكلاتنا الأخلاقية العملية دون أن ننتظر ما قد يصل اليه العلم من نتائج يمكن أن نسير على ضوءها . ومعنى هذا أن ضرورات العمل قد تضطربنا الى أن نستبق العلم فنستوحى حساسيتنا الأخلاقية بدلا من أن نصدر في سلوكنا عن معرفة علمية منهجية . ولكن من المؤكد أنه ليس في وسع علم جديد حديث العهد أن يتكفل بتوجيه سلوكنا على الوجه الأكمل ، على الرغم من أن هذا العلم قد يعيننا على أن نصدر أحكاماً عقلية صحيحة على الواقع الأخلاقي ، أو قد يمدنا بوسائل منهجية سليمة لدراسة الظواهر الخلقية في شتى صورها .

ومهما يكن من شيء ، فإن دراستنا للأسس العامة لعلم الاجتماع الأخلاقي قد أظهرتنا على أن في استطاعتنا أن ننظر الى مسائل الأخلاق نظرة اجتماعية ، فننظر الى المسؤولية باعتبارها ظاهرة جمعية تضع الفرد وجها لوجه أمام المجتمع ممثلاً في عرفه وتقاليده وقانونه المكتوب وغير المكتوب ، وننظر الى الواجب باعتباره صادراً عن المحيط الاجتماعي الى الفرد ، أعني أنه يأتي من الخارج الى الداخل ، بخلاف ما يقوله كُنت ، ونفسر الضمير باعتباره نتيجة لتأثير البيئة والتربية والوراثة ، أو باعتباره صدى في نفوس الأفراد

لحاجات المجتمع ومقتضيات الحياة الجمعية ... الخ .
وهكذا نجد أن الدراسة الاجتماعية للأخلاق تعيننا بلا شك
على أن نربط الظاهرة الأخلاقية بغيرها من الظواهر
الاجتماعية الأخرى ، فنفهم الواقعة الأخلاقية في ضوء
التنظيمات الاجتماعية الكبرى ، ومسائل الآداب العامة ،
وقواعد السلوك والجزاءات الجمعية ؛ ونقف على الرابطة التي
تربط الأخلاق بالدين ، أو الظاهرة الخلقية بالشئ المقدس ؛
ونفهم العادات الجمعية في ضوء التراث الجمعي أو الحضارة
بوجه عام ... الخ . وصفوة القول إن علم الاجتماع
الأخلاقي هو العلم الذي يكشف لنا عن القوة الأخلاقية التي
يتمتع بها المجتمع باعتباره مصدر السلطة أو الالتزام الخلقى ،
وباعتباره الخير الأسمى أو الغاية القصوى التي يسعى
نحوها الأفراد في سلوكهم الأخلاقي . وهذا ما حدا بدوركايم
إلى القول بأن المجتمع ليس بمثابة مجموعة من الأعضاء
والوظائف ، وإنما هو مركز لإشعاع روحى أو منبع لحياة
أخلاقية . ولعل فى هذا القول ما ينفى عن المدرسة
الاجتماعية الفرنسية تهمة « المادية » التى وصمها بها بعض
النقاد ، لمجرد أن دوركايم قد دعانا إلى أن نعامل الوقائع
الاجتماعية معاملة الأشياء .

محتويات الكتاب

صفحة

مقدمة	٣
الفصل الأول :	
التصور التقليدي للأخلاق	٩
الفصل الثاني :	
المدارس الممهدة لعلم الاجتماع الخلقى	٣١
الفصل الثالث :	
خصائص الظاهرة الأخلاقية	٣٨
الفصل الرابع :	
التفسير الاجتماعي للوقائع الأخلاقية	٦١
الفصل الخامس :	
الفن الأخلاقي الاجتماعي	٨٤
الفصل السادس :	
علم الاجتماع الأخلاقي بين أنصاره وخصومه	٩٩
خاتمة	١١٤

دار مصر للطباعة

٣٧ شارع مكامل صدقي

المكتبة الثقافية

- أولاب مجموعة من نوعها تحقق اشتراكية الثقافة
- تيسر لكل قارئ أن يقيم في بيته مكتبة جامعة تحوى جميع ألوان المعرفة بأفلام أساتذة ومتخصصين وبخمس قروش لكل كتاب
- تصدر مرتين كل شهر في أوله وفي منصفه

الكتاب القادم

نظرات في فكر العقاد

الدكتور عثمان أمين

١٥ مارس سنة ١٩٦٦

دار مصر للطباعة

الثن ٥

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - البغالة